

Alain Badiou

L'Infinito

Aristotele, Spinoza, Hegel

Dialectica

collana diretta da Diego Giordano

Volume XXXI

Alain Badiou

L'Infinito

Aristotele, Spinoza, Hegel

Il Seminario 1984-1985

a cura di Alberto Destasio



Opera pubblicata con il sostegno del Programma di aiuto
alla pubblicazione Casanova dell'Institut français Italia.

Titolo originale: *L'Infini. Aristote, Spinoza, Hegel*
Le Séminaire – 1984-1985

Testo stabilito da Isabelle Vodoz
Traduzione dal francese di Alberto Destasio
ISBN 978-88-9314-127-7

Orthotes Editrice
www.orthotes.com

Alain Badiou. Per un materialismo dell'idea

I'm a ghost wanting what every ghost want – a body
W. Burroughs, *Naked Lunch (Pasto nudo)*

1. Per introdurre il lettore al seminario di Alain Badiou del 1984-1985 sull'Infinito in Aristotele, Spinoza ed Hegel, del quale offriamo la traduzione italiana, crediamo sia utile una preliminare illustrazione del suo *posizionamento*. Dopo la pubblicazione nel 1982 dell'imperscrutabile *Théorie del Sujet*, risultato testuale dei seminari pronunciati nella seconda metà degli anni settanta, Badiou prosegue il suo appuntamento annuale col seminario sino alla pubblicazione del primo tomo di *L'*être *et l'*événement nel 1988.[1] Quest'imponente opera, che accoglie la prima compiuta formulazione dell'ontologia badiouana, non può essere affrontata ignorando l'attività seminariale protrettica dei sei anni precedenti. Le edizioni francesi Fayard sono corse in nostro aiuto pubblicando, a partire dal 2013, la versione testuale di quei seminari che ora possiamo leggere nella loro interezza. I nuclei tematici dei corsi, lo ricordiamo, sono tre: l'Uno, l'Infinito e l'Essere. Chi ha già avuto un'occasione di contatto con *L'*être *et l'*événement potrà avvertire il ruolo decisivo che questi tre concetti hanno svolto nell'orditura così impervia di quel testo. Tuttavia, seguendo il nostro modo di intendere le fatiche badiouane, non è essenziale sostare più del dovuto sulla continuità tematica. Badiou precisa, in più occorrenze, che il fine principale dell'attività seminariale degli anni ottanta è un «esame storico dei concetti», il quale però non compare all'interno di *L'*être *et l'*événement. Quest'affermazione, apparentemente descrittiva, conserva in realtà la chiave migliore per l'intellezione della sistematicità di Badiou, nonché della sua volontà di contarsi come un membro "sovranumerario", dirà nel suo consueto gergo, della storia della filosofia. La sistematicità, a tal proposito, non si stabilisce per il *solo* intervento nel lessico filosofico, né – sarebbe un sintomo di legnosità provinciale – per la creazione spudorata di nuovi lemmi applicati a percorsi teoretici fin troppo frequentati, dunque scadenti: la filosofia

[1] Il seminario di Badiou, com'è noto, si è protratto, con cadenza annuale, fino al gennaio 2017.

di Badiou non ha nulla da spartire con queste sgradevoli vicende. Una filosofia è sistematica, e in tal senso *ogni* filosofia lo è, quando transita coraggiosamente lungo le filosofie in grande stile, per aggiungersi, più o meno timidamente, all'«inchino finale», come fa dire David Lynch a uno dei suoi personaggi: la sistematicità, al di là dell'indispensabile senso schellingiano/hegeliano,[2] è anche una visita museale. È chiaro così quanto una seria sistematicità riguardi fortemente la filosofia di Badiou; nei soli seminari degli anni ottanta viene interamente coperta e, aggiungiamo noi, floridamente riscoperta, l'avventura filosofica occidentale: Platone, Aristotele, Cartesio, Spinoza, Leibniz, Hegel, Pascal, Kierkegaard, Kant, Parmenide, Malebranche, Heidegger. E ancora, nei seminari degli anni 90: Nietzsche, Wittgenstein, Lacan, Paolo. In questa sede non ci è consentito, né rientra nei nostri interessi, una sintesi dell'esegesi badiouane di queste filosofie. Soffermiamoci piuttosto sui due enunciati del presente seminario che a nostro avviso ben ritraggono la disposizione di pensiero di quest'"erede di Platone", come è solito definirlo Žižek. Eccoli: «l'unico oggetto di una filosofia è una teoria del soggetto», «la finitudine è l'essenza di ogni oppressione». Il secondo risulterà dalla mediazione del primo con sé. Mediazione che, secondo Adorno, è sempre un'*estremizzazione*.

Non è cosa facile indicare le ragioni di questo restringimento tematico della filosofia alla sola teoria del soggetto. Anzitutto è lecito affermare che non è mai esistita una filosofia che, in un dato istante, non abbia proposto consapevolmente una forma della soggettività, cioè una figura teorica della prassi. Si tratta solo di rintracciarne la circolazione, non necessariamente il nome, ma di fatto ogni sforzo di pensiero, anche se riferito ad ambiti dello spirito differenti, intende donare un modello dell'agire politico (anche la sospensione della prassi schopenhaueriana è una proposta politica). Questa motivazione, fin troppo coscienzialistica, verrebbe invero rifiutata da Badiou, poiché la sua concezione soggettivale è essenzialmente hegeliano-lacaniana. Per Badiou il soggetto è un *processo* d'interruzione. Non ci resta che citare qualche linea del suo primo testo dedicato alla questione corrente:

[2] «[...] nessun concetto può venire determinato isolatamente, e solo la dimostrazione della sua connessione conferisce a esso l'estremo compimento scientifico» (F. W. J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti connessi*, tr. it. di G. Strummiello, Milano 1996, p. 77).

> Un soggetto è quel termine che, pur essendo asservito alla regola che determina un luogo, presenta tuttavia in esso un'interruzione del suo effetto.[3]

Il soggetto è un principio di perturbazione di una struttura, ciò che la rende inoperante e, punto essenziale, non è mai un termine preesistente. Un soggetto è interamente legato all'intervento che realizza nel momento in cui entra in scena: se l'*evento* è un processo creativo in «eccezione immanente» rispetto a un mondo, il soggetto ne è l'orientamento materiale. Quanto detto mette in campo delle conseguenze che non possiamo ignorare. La definizione badiouana di soggetto non appartiene all'inventario delle soggettività di norma vigenti nella filosofia: giuridica, gnoseologica, economica, etc. Il soggetto di Badiou non coincide con nessuna di queste terminazioni o meglio, per essere più accorti, ne concentra la forza demolitrice. Dobbiamo dunque intendere il soggetto badiouano come il reale lacaniano di una situazione ontologica, cioè il termine che ne mantiene l'intreccio o che, vale lo stesso, ne causa la dissoluzione;[4] la psicanalisi lacaniana a tal proposito ci rifornisce di imprescindibili forze materialistiche, tutt'altro che inconsistenti, per pensare *ulteriori* profili soggettivistici.[5]

Ora, aggiunge Badiou, un soggetto è *anche* un momento di crisi dell'atto filosofico.[6] Una filosofia pertanto si singolarizza per l'*impasse* propria della sua tenuta formale, dimostrativa, in quanto ogni discorso sull'essere perviene sempre a un'anomalia, a una falla argomentativa, assolutamente sostanziale. Diremmo con Althusser: a un sintomo.

[3] A. Badiou, *Théorie du sujet*, Paris 1982, p. 275 [traduzione nostra]. Non è superfluo esplicitare che la teoria del soggetto che Badiou ricava dalla *Logica* di Hegel, articolata nelle prime quaranta pagine di *Théorie du Sujet*, non coincide punto con la *classica* nozione hegeliana di soggetto. Il soggetto post-hegeliano di Badiou non è «lo spirito del mondo [...] il soggetto per questo obbligatorio porre» di cui parla Lukács (G. Lukács, *Ontologia dell'essere sociale*, vol. III, Milano 2012, p. 23).

[4] *Ivi*, p. 279. «Ogni totalità esige che ex-sista almeno un termine che non sia del tutto e che non appartenga a esso. Quest'impossibile quanto all'appartenenza stabilisce la frontiera vuota del Tutto. Esso in-esiste rispetto al Tutto ma ex-siste così bene da essere designato come l'impossibile con cui si regola la possibilità d'essere del Tutto. [...] Noi abbiamo così il primo concetto dell'inesistente come polarità soggettiva per l'interruzione della legge e la distruzione del tutto. È l'occupazione coatta del posto inoccupabile».

[5] Badiou definisce la sua prospettiva sul soggetto come «post-cartesiana e post-lacaniana» (Id., *L'essere e l'evento*, tr. it. di G. Scibilia, Genova 1995, p. 21).

[6] Cfr. Id., *Ontologia transitoria*, tr. it. di A. Zanon, Milano 2008, p. 39.

Esso appare quando la costruzione espositiva di una filosofia, che hegelianamente fa tutt'uno con i concetti in gioco,[7] è costretta a manifestare lo sfondo etico, la *decisione*, che ne avvia il dispiegamento: questo dover-essere si chiama soggetto. Il soggetto è quindi il sopravvento dell'atto sull'architettura. Ciò può assumere maggiore luminosità se indaghiamo il rapporto di Badiou con le matematiche.

2. La tesi fondamentale di *L'être et l'événement* sulla coincidenza tra l'ontologia e la storia delle matematiche deve essere tenuta lontana da fraintendimenti di sorta.[8] Il rapporto di Badiou con le matematiche è uno degli aspetti più indagati dai critici, soprattutto per il fascino che esercita la sua complessità. A una prima lettura, i testi di Badiou possono apparire inavvicinabili proprio per la presenza di numerose formule matematiche. Tuttavia, la complessità di queste incursioni dovrebbe svanire nel momento in cui se ne indagano, ancora una volta, i contorni politico-filosofici. L'importanza teoretica delle matematiche è anzitutto comprensibile se le adoperiamo per sondare il concetto, più generale, di *formalizzazione*.[9] La formalizzazione non è quella tendenza concettuale per cui ogni vicenda dello spirito viene costretta in formule logico-matematiche prive di soggettività (un esercizio *psicotico*); falliremmo miseramente qualora utilizzassimo questa definizione in riferimento a Badiou. Il filosofo francese non utilizza la matematica per conferire una parvenza di scientificità al concetto, filosoficamente non richiesta. Badiou sfrutta *filosoficamente* le matematiche; Badiou *non* è quindi un filosofo della matematica.[10]

[7] Secondo questa linea teoretica Badiou, durante la lezione del 16 Aprile 1985 del presente seminario, pone in un rapporto di interdipendenza il futuro dell'atto filosofico con le sue possibilità espressive, auspicandosi infine una mutazione formale della filosofia dopo la lunga sosta nelle piagge della poesia e dell'aforisma.

[8] Cfr. Id, *L'essere e l'evento*, cit., pp. 7-27.

[9] «Io credo che, se l'intero pensiero creativo è in realtà l'invenzione di una nuova formalizzazione, il pensiero è in fin dei conti l'invenzione di una forma [...]» (Id., *The concept of model*, edited and translated by Zachary Luke Fraser and Tzuchien Tho, Melbourne 2007, pp. 102).

[10] Badiou differenzia un grande e un piccolo stile della relazione tra matematiche e filosofia. La filosofia della matematica appartiene, chiaramente, al secondo tipo: «Il piccolo stile, che è la prerogativa della filosofia e dell'epistemologia delle matematiche, si sforza di dissolvere la sovranità ontologica delle matematiche, la sua aristocratica auto-sufficienza, il suo dominio incontrastato, confinando la sua drammatica e sconcertante esistenza in una stantio scomparto della specializzazione accademica [...]»

La principale branca delle matematiche che ha sempre interessato Badiou, con la quale egli ha veicolato i suoi concetti, è la teoria degli insiemi, in particolare il gruppo delle nuove assiomatiche insiemistiche che si sono succedute dopo la rivoluzione cantoriana.[11] L'adozione filosofica della teoria degli insiemi non è arbitraria. L'insiemistica, di fatti, sembra condividere *inconsapevolmente* con la filosofia e la politica vari oggetti di indagine: la relazione del tutto con le parti, la consistenza e inconsistenza di una totalità, i rapporti di inclusione e appartenenza.[12] Tutto questo non implica affatto che per Badiou il mondo, ontologicamente analizzabile, sia composto di oggetti matematici; non esiste nessun volgare neo-pitagorismo o riduzionismo nella sua filosofia, dal momento che il sapere matematico è da cogliersi principalmente nel registro della metafora. La matematica, secondo Badiou, è capace non di trovare un principio ultimo del mondo (il numero o il neurone) bensì di pronunciare un «discorso sull'essere in quanto essere». La teoria degli insiemi, nello specifico, è ontologicamente attiva perché indica ciò che è *dicibile* dell'essere, ossia ciò che dell'essere è riconducibile al rapporto tra la parte e il tutto o al rapporto tra le molteplicità e le operazioni connesse. Fatte queste premesse,

(Id., *Mathematics and Philosophy*, in *Theoretical writings*, edited and translated by R. Brassier and A. Toscano, New York 2004, p. 3). Come informano i traduttori americani di questa raccolta di scritti, il saggio in questione è stato versato direttamente da un manoscritto inedito di Badiou. Anche in questo caso la traduzione è nostra.

[11] In realtà sono numerosi i dominî della matematica moderna a cui Badiou fa riferimento, sempre per esigenze filosofiche. In *Logiques des mondes*, ad esempio, in cui si tratta di fornire una teoria dell'apparire, cioè una fenomenologia delle verità e delle relazioni oggettive di un mondo (il loro *Dasein*), Badiou si affida alla teoria logica delle categorie e dei fasci di Grothendieck (Id., *Logiques des mondes*, Paris 2006, p. 47). Va da sé che è impossibile in questa sede ripercorrere e restituire le complesse ragioni assiomatiche di quest'orientamento. Ci interessa per il momento trattenere la tesi di fondo, eminentemente filosofica e ancora una volta hegeliana: logica come scienza dell'apparire. Fenomenologia dei corpi soggettivabili.

[12] In *Ontologia transitoria* Badiou ammette quanto segue: «Si possono rintracciare tre orientamenti maggiori, identificabili simultaneamente nei momenti di crisi della matematica. Questi orientamenti sono l'orientamento costruttivista, l'orientamento trascendente e l'orientamento generico. [...] È abbastanza chiaro che questi tre orientamenti sono, metaforicamente, di natura politica: [...] politica delle particolarità empiriche, politica della totalità trascendente, politica delle singolarità sottratte [...] una politica generica, una politica dell'esistenza come sottrazione allo stato, o di ciò che esiste solamente in quanto non calcolabile» (Id., *Ontologia transitoria*, cit., p. 40).

bisogna aggiungere che nel pensiero badiouano il campo ontologico, indagato dalle matematiche, non è omogeneo; esso viene infatti sfaldato dall'evento e dal suo correlato dialettico, il soggetto:

> Di solito, si respinge l'evento nell'empiria pura del ciò-che-avviene, e si riserva la costruzione concettuale alle strutture. Il mio metodo è il contrario. Il conto-per-uno è per me l'evidenza della presentazione. È l'evento che dipende da una costruzione di concetto, nel doppio senso in cui si può pensarlo solo anticipando la sua forma astratta, e lo si può accertare solo nella retroazione di una pratica interveniente anch'essa interamente riflessa.[13]

Non sostiamo sulle impervie formule lessicali di Badiou ma tentiamo una veloce spiegazione di queste linee. Badiou qui presenta la distinzione portante del suo pensiero. Da un lato si ha una presentazione «normale», uno stato di cose regolato da una legge ontologica, dall'altro l'«evento» che irrompe in quella data situazione costringendola all'estinzione. Badiou dice anche dell'altro, di importanza capitale a nostro avviso, ossia che il concetto non si rivolge a un assetto regolato, presente («empiria pura»), bensì alle *condizioni*, alla *forma* della comparsa di un evento. Le matematiche quindi, pur rendendo nominabile una costituzione dell'essere, non sono autosufficienti poiché vengono sormontate dal pensiero, che per Badiou è sempre un'istanza eversiva: in Badiou non si dà un pensiero descrittivo.[14] Quando una situazione cede sulla sua unità, quando collassa la legge che regola il suo apparire, a quel punto *pensa*. Pensare un plesso dell'essere significa dileguarlo: il magistero hegeliano di Badiou qui si prodiga in tutta la sua pregnanza.

Come abbiamo già precisato, per evidenziare la rilevanza di una filosofia non è necessario ragionare sui punti di originalità o le *invenzioni* che in essa si contano: almeno in questo, non siamo deleuziani. Al contrario è più utile, seguendo la conformazione stessa del concetto, rilevare i tratti *comuni* delle filosofie, delle grandi filosofie. Così facendo,

[13] Id., *L'essere e l'evento*, cit., p. 182

[14] Se hegelianamente un individuo e la filosofia sono «figli del proprio tempo», si potrebbe credere che il gesto più estremo a cui il pensiero possa aspirare sia il rispecchiamento. In verità si tratta dell'ennesimo gioco di prestigio hegeliano, perché, se ci collochiamo nei paragrafi dell'*Enciclopedia delle Scienze Filosofiche* dedicati alla famiglia, ci accorgiamo che l'unico compito spirituale del figlio è la *dissoluzione* della nascita naturale, della prima nascita: della filiazione (cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, tr. it. di V. Cicero, Milano 2015, pp. 823-825).

l'adozione badiouana delle matematiche perde forse la sua singolarità, ma guadagna al contempo maggiore *storicità*. Non vogliamo perciò rinunciare a qualche proficuo esempio del nesso filosofia-matematiche, senza nessuna pretesa di organicità; solo qualche apologo del concetto.

Sondiamo il caso-Leibniz. Il ruolo predominante del calcolo differenziale nella sua filosofia, al di là delle ragioni storico-scientifiche, si giustifica con la struttura propria della soggettività politica leibniziana, vale a dire la monade. Si tratta cioè di mostrare, nella guarnizione matematica, la disposizione e il movimento silenzioso di differenze minime, pre-ordinate, in un mondo condiviso: ogni differenza *esprime* una porzione stabilita di quel mondo. Ancora. Esiste un breve quanto folgorante testo di Walter Benjamin, titolato «Il carattere distruttivo», in cui non solo viene presentata, *ante litteram*, *ante* Lacan, una topologia del soggetto rivoluzionario («creare spazio, far pulizia»), ma viene inoltre adottata l'*immagine* matematica dell'estrazione radicale per rappresentarne il compito politico.[15] Procediamo con passi lunghi qualche decennio e giungiamo negli anni ottanta del secolo scorso. Manlio Sgalambro, in una pagina decisiva de *La morte del Sole*, utilizza una formula più che feconda in merito alla matematica: «la voce della disperazione».[16] Le matematiche emergono così come il grido di *Wozzeck* di un mondo prossimo al *tramonto*, alla dissoluzione, cioè una realtà prosciugata dal concetto il quale si appresta a imporne un'altra: «La matematica è il dramma assoluto. È la matematica il linguaggio del pessimismo [...] il simbolo è alla fine. Come un drappo, il lutto matematico si stende sulle cose».[17] Queste frasi

[15] «Distruggere infatti ringiovanisce, perché toglie di mezzo le tracce della nostra età; e rallegra perché ogni rimozione significa per colui che distrugge una schiarita, una perfetta – (per dirla in termini matematici) – riduzione se non estrazione della radice della propria condizione» (W. BENJAMIN, *Il carattere distruttivo*, in *Scritti 1930-1931*, a cura di E. Ganni, Torino 2002, p. 521).

[16] M. SGALAMBRO, *La morte del sole*, Milano 1982, p. 77.

[17] *Ivi*, p. 80. Lo spenglerismo di queste splendide frasi sgalambriane è esasperato. A tal proposito vogliamo evidenziare l'esistenza di numerose affinità tra Badiou e Spengler sul senso filosofico delle matematiche. Per entrambi ogni filosofia ha un *pendant* matematico, entrambi hanno una concezione estetica, platonizzante, della matematica ed entrambi consegnano alle matematiche una funzione spirituale e simbolica di prim'ordine. Ultima spiazzante coincidenza: Badiou per articolare una logica relazionale dei mondi fa ricorso alla teoria delle categorie, Spengler considera la teoria dei gruppi «l'ultima conclusiva formulazione di tutta la matematica occidentale» (O. SPENGLER, *Il tramonto dell'Occidente*, tr. it. di G. Raciti, Torino 2017, p. 168). Entrambe le teorie, per sommi capi, si occupano di rintracciare proprietà invarianti e isomorfismi tra più elementi matematici. Confrontano *mondi*.

sarebbero un fulgido e alternativo *moi d'emploi*, per dirla con Perec, della fin troppo frequentata metafora inerente l'*aridità* desertica delle matematiche. La matematica dunque come scienza del passaggio (all'evento, al soggetto, al pensiero, per Badiou). Sgalambro seguita con un'affermazione che potrebbe sembrare indirettamente attigua ai propositi di Badiou: «solo se la matematica non è pensiero può mostrare un universo che non lo è».[18] Diremmo con Badiou: solo se la matematica è *platonicamente* una forma di pensiero il mondo può essere scompaginato dal concetto (l'hegeliano Sgalambro avverte: «l'idea, realizzata, non lascia più scampo»).[19] Rintracciamo perciò due presupposti, entrambi estratti dai testi di Badiou, per abituarci a questo materialismo dell'idea:

> A questo proposito, non penso che sia pertinente opporre l'idealismo al materialismo a partire dalla distinzione tra il pensiero e il reale. Perché questa concezione molto ordinaria ignora il punto (materialista) fondamentale, cioè che *il pensiero fa parte del reale*. Definire il materialismo come il primato del reale sul pensiero è già assumere una posizione idealistica.[20]

Ma soprattutto:

> Con la parola "pensiero", io designo una qualsiasi procedura di verità intesa soggettivamente. "Pensiero" è il nome del soggetto di una procedura di verità. [...] Nel caso della politica l'universalità è intrinseca e non solo destinale. In politica è sempre possibile per tutti la disponibilità del pensiero che identifica il soggetto. [...] L'evento

[18] *Ivi*, p. 74.

[19] *Ivi*, p. 79. Questo è il modo hegeliano di trattare la questione in gioco: «La filosofia kantiana si è fermata allora soltanto al riflesso psicologico del concetto ed è ritornata indietro all'affermazione del permanente condizionamento di esso per parte di un molteplice dell'intuizione. [...] La derivazione del reale dal concetto, se derivazione si vuole chiamare, consiste anzitutto essenzialmente in questo, che il concetto nella sua astrazione formale si mostra come incompiuto, e per mezzo della dialettica fondata in lui stesso passa alla realtà in maniera tale che la genera da sé, ma non che il concetto ricada nuovamente in una realtà già data la quale si trovi di contro a lui, e ricorra a qualcosa che si era palesato come l'inessenziale del fenomeno, quasi dopo aver cercato intorno a sé qualcosa di meglio e non averlo trovato» (G.W.F. Hegel, *Scienza della Logica*, t. 2, tr. it. di A. Moni, rivista da C. Cesa, Bari 1981, pp. 665-668).

[20] A. Badiou – S. Žižek, *Hegel o l'immanenza delle verità*, a cura di A. Riponi, Milano 2017, p. 10.

politico, se è collettivo, prescrive che *tutti* sono virtualmente dei militanti del pensiero che nasce dall'evento. In tal senso, la politica è la sola procedura di verità a essere generica, non solo nel risultato ma anche nella composizione locale del suo soggetto.[21]

Con la nozione di collettività possiamo ora indagare sinteticamente il nesso badiouano tra filosofia e politica, l'aspetto nodale dèl suo pensiero.[22] La *materia* essenziale della filosofia è la politica:

> [...] la politica come condizione del pensiero, della formulazione intra-filosofica delle ragioni per cui non c'è filosofia senza che la politica abbia lo statuto reale di un'invenzione possibile.[23]

Per Badiou l'unica ragione della filosofia è il rinvenimento del *nuovo*, sicché è necessario fornire un'indicazione ulteriore a scanso di equivoci futuri: la filosofia di Badiou *non* è una filosofia politica. Il pensiero badiouano non si occupa delle dottrine politiche più disparate confrontandole con i loro presupposti filosofici, perché per Badiou l'unico attributo che la politica può avere è di essere rivoluzionaria. Al filosofo francese interessano le condizioni del nuovo, specie nella politica, *attraverso* la filosofia. Non esitiamo ad aggiungere altri rimandi testuali sicuramente chiarificatori:

> L'essenza della politica non è la pluralità delle opinioni. È invece la prescrizione di una possibilità in rottura con ciò che esiste. Certo, l'esercizio o la prova di questa prescrizione e degli enunciati che essa stabilisce – il tutto sotto l'autorità di un evento svanito – si realizza attraverso alcune discussioni. Ma non solamente. Sono ancora più importanti le dichiarazioni, gli interventi, le organizzazioni.[24]

È importante nuovamente ricordare che queste determinazioni che andiamo presentando, ad esempio la fiducia nelle potenzialità politiche del concetto, sono, aristotelicamente, le prerogative del genere "filoso-

[21] A. Badiou, *Abrégé de metapolitique*, Paris 1988, pp. 155-156 [traduzione nostra].

[22] Rimandiamó, per un approfondimento della tematica corrente, alla monografia di Bruno Bosteels, traduttore americano delle opere di Badiou: B. Boostels, *Badiou and politics*, London 2011.

[23] A. Badiou, *Manifesto per la filosofia*, tr. it. di F. Elefante, Napoli 2001, p. 35.

[24] A. Badiou, *Abrégé de metapolitique*, cit., p. 34. Il capitolo da cui è tolto il passo reca il titolo: «Contro la "filosofia politica"».

fia" e non gli elementi di un pensiero *personale*, nel nostro caso quello di Badiou. Bastano altri due esempi, che tra l'altro figurano come ipotesti teoretici di Badiou, per confermare questa appartenenza tipologica. Hegel, nelle sue *Lezioni sulla filosofia della storia*, asserisce quanto segue:

> In ogni modo la storia ha da fare con la realtà, in cui si deve rappresentare l'universale in una forma determinata. Contro il pensiero, il concetto, nessuna forma limitata può tenersi salda. Se ci fosse qualcosa che il concetto non potesse assimilare, dissolvere, questo starebbe lì come la suprema dissidenza e infelicità. Ma se ci fosse qualcosa di simile, non potrebb'essere che lo stesso pensiero, nel modo in cui esso comprende se stesso.[25]

È in questione, ancora una volta, l'attività fondamentalmente digestiva del concetto, già rinvenibile in quell'oscuro paragrafo §365 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*. Non possiamo rinunciare neanche ai contributi di Althusser sul tema, sebbene procedano da esigenze differenti:

> Una tesi [filosofica] non ha un "oggetto" bensì una posta in gioco e il rapporto di una Tesi con la sua posta in gioco non può essere un rapporto di semplice "verità", [...] ma un rapporto pratico [...] Rapporto pratico significa: rapporto di forze entro un campo dominato da contraddizioni e conflitti.[26]

Occorre però avanzare cautamente per non rischiare di avvilire i tratti differenzianti del legame badiouano tra filosofia e politica. Gli esempi testuali appena presentati servono per rivendicare l'organicità politica della filosofia, il senso operativo del suo vettore, ma non ci è consentito nascondere le peculiarità del modo in cui Badiou declina la presente tematica né possiamo asserire che la politica coincida *tout court* con la filosofia. Riprendiamo dunque l'assunto badiouano, già commentato, secondo cui l'unica politica esistente, cioè l'unica politica che può *avere* una forma di pensiero, è la politica rivoluzionaria ed emancipativa. La motivazione non è immediata e ha radici lontane ma degne di essere ricordate.

[25] G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia. Vol.1: La razionalità della storia*, tr. it. di G. Calogero e C. Fatta, Firenze 1961, p. 187.

[26] L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati*, tr. it. di F. Fistetti, Bari 1976, p. 54.

Sin dalla *Repubblica* di Platone sappiamo che un enunciato filosofico che rivendica la sua politicità non ha meno esistenza di una conformazione politica vigente.[27] Non abbisogna, insomma, di una prova di possibilità: la "realizzazione" è una richiesta superflua. Una tesi filosofica assume un impareggiabile valore politico o, per dirla con Hegel, il concetto diventa "dissolutivo", quando esibisce la sospensione categoriale di una situazione politica e nomina il suo vuoto; quando dimostra che non ha un oggetto a cui riferirsi perché esso stesso è il motore mutazionale di una realtà. In tal senso, un enunciato filosofico corrisponde a una *creazione* politica. Non deve *sintetizzare* teoreticamente uno scenario ma indicare un'altra realtà priva di referente, ossia una nuova progettualità. Deve fornire lo schema teorico tramite il quale un'eccedente articolazione della prassi può ricoprirsi di esistenza. Le conseguenze di una tale forza conferita al concetto, indicate da Badiou, non sono ignorabili. In primo luogo la filosofia deve evitare di nominare nella sua interezza un processo politico, divenendo così un duplicato rappresentativo di una situazione, anche rivoluzionaria, in atto: una verità politica esibita dalla filosofia, in quanto infinita, non può ridursi a una configurazione finita (a una specifica lotta, per esempio). Se accettiamo di essere lungimiranti, scorgiamo qui non solo una parte della complessa critica badiouana allo stalinismo, ma in generale lo scongiuramento di ogni filosofia di stato. Non si tratta quindi di «suonare il piffero alla rivoluzione» secondo il noto parere di Vittorini, spesso avvilito auspicando la separazione tra filosofia ed effettualità politica. È in questione piuttosto l'assenza di un principio di *chiusura* per cui la materia contingente dell'evento rivoluzionario possa essere assimilata da una necessità pre-esistente, ad esempio nomi politici, figure della prassi, organizzazioni etc. Questo rischio Badiou lo definisce «la sutura della filosofia alla politica». Essa avviene quando la politica assume una posizione privilegiata nel complesso delle condizioni – la politica, l'amore, la scienza e l'arte – di cui la filosofia deve mostrare la scia evenemenziale e veritativa, cioè affermarle come immanenti quando le pensa.

La concezione althusseriana della filosofia come momento teorico della lotta di classe viene da Badiou sovente criticata perché è un esempio di questa saldatura da eludere. In essa, per l'appunto, l'intervento filosofico si restringe e si identifica senza residui con un modo

[27] Cfr. Platone, *Repubblica*, 592a-592b.

reale con cui si dispiega la politica emancipativa.[28] A quel punto il vuoto referenziale, garante del nuovo, viene rimpiazzato da una trasfigurazione categoriale della lotta di classe; la lotta di classe, un momento centrale dell'atto politico, sarebbe così *limitata* dalle estremità trascendentali di una categoria.[29] Giacché la filosofia non anticipa gli esiti futuri di una lotta, la lotta di classe non è un involucro vuoto, né la sua pratica sequenziale può essere formalmente stabilita *ab ovo*. Nella teoria della rivoluzione, infatti, la forma della prassi e gli atti estrinsecati nel tempo sono sincronici: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*. Badiou tenta di articolare, secondo il nostro intendimento, una formulazione del rapporto filosofia-politica a conti fatti molto più radicale di quella althusseriana:

> Ma la difficoltà più estrema io la riscontro quando Althusser ripete che la filosofia è un intervento politico "in forma teorica". Cos'è questo principio formale che sembra distinguere l'intervento filosofico dalle "altre forme" della politica? E quali sono queste "altre forme"? Occorre pensare che c'è una "forma teorica" della politica, che è la filosofia, e una "forma pratica", e qual è esattamente quest'ultima? Il Partito comunista francese? Il movimento spontaneo delle rivolte? L'attività degli Stati? Questa distinzione non è sostenibile. In realtà, la politica d'emancipazione è essa stessa da cima a fondo un luogo del pensiero. È cosa vana volervi separare un versante pratico e uno teorico. Il suo processo, come ogni processo di verità, è un processo del pensiero sotto condizioni che sono evenemenziali e in una materia che ha la forma di una situazione.[30]

Di conseguenza non può esistere una storia di una politica rivoluzionaria, poiché non si può tentare un'omogeneizzazione dei suoi effetti. La prassi politica deve mantenere la sua apertura, vale a dire una dimensione precaria, rara, in quanto essa non è l'*incarnazione* momentanea di una categoria filosofica. La filosofia, da parte sua, tenta di estendere all'universale gli effetti di una rottura contingente; deve, heideggerianamente, *aggravare* una situazione.

[28] Qui si riassume solo un breve frammento della decennale e articolata critica di Badiou al maestro Althusser.

[29] "Lotta di classe" è una nozione utilizzata unicamente a titolo esemplificativo. Una discussione sull'attualità della lotta di classe è, al momento, esterna ai nostri propositi.

[30] A. Badiou, *Conditions*, Paris 1992, p. 233 [traduzione nostra]. Citiamo dal capitolo «*Philosophie et politique*».

Ne *L'être et l'événement* Badiou tiene lontana la filosofia da una completa identificazione con la politica, nel quadro di una salvaguardia delle altre tre condizioni.[31] Questa precisa volontà impone, a nostro parere, uno dei quesiti più impellenti sul pensiero badiouano. Infatti, se la filosofia nomina le verità di quattro condizioni evenemenziali che non le appartengono, alle quali non è direttamente suturata, come pensare l'*unità* di questa molteplicità? Come pensare la compossibilità di un evento, ad esempio politico, con le altre condizioni, la loro influenza reciproca? Rincasa pertanto il problema dell'univocità dell'essere. L'intento di fondo del terzo e ultimo tomo ancora inedito di *L'être et l'événement*, intitolato *L'Immanence des vérités*, appare in tal senso come un tentativo di risposta, come un tracciato di navigazione. Postulare un'*immanenza delle verità* nello spazio adibito dal pensiero significa pensarne la *coesistenza*. Se si dovesse svolgere coerentemente quest'ipotesi, risulterebbe necessario abituarsi all'idea secondo cui il pensiero della molteplicità sviluppato da Badiou sia inarcato, per sua stessa natura, verso l'*univocità*, altro modo per nominare la preminenza del politico. Secondo Deleuze tutte le vere ontologie sono univoche perché la loro costruzione prevede un libero scorrimento dell'etica, il suo *predominio*.[32] Diviene perciò una necessità e non una questione di gusto analizzare il pensiero badiouano muovendo dalla dimensione originaria (platonica) del filosofare stesso, la cui volontà *osservativa* è guidata dalla politica.

[31] Adottiamo un tono limitativo perché in *Théorie du Sujet* si assiste a una voluta sutura della filosofia alla sola politica. *Logiques des mondes*, dopo la parentesi più astratta e generica di *L'Être et l'événement*, riprende con notevole solerzia l'ardore politico del testo del 1982; ciò va di pari passo con l'insistenza rinnovata sulla teoria della soggettività.

[32] «E c'è sempre stata una sola ontologia [...] che assegna all'essere una voce unica. [...] Ma da Parmenide a Heidegger è sempre la stessa voce a riproporsi, in un'eco che forma da sola tutto il dispiegarsi dell'univoco» (G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, tr. it. di G. Guglielmi, revisione di G. Antonello e A.M. Morazzoni, Milano 1997, p. 52). Per Badiou la sostanziale univocità deve almeno «avere due nomi [...] perché l'Essere si deve dire in un solo senso, da una parte guardando all'unità della sua potenza, dall'altra alla molteplicità dei simulacri divergenti che tale potenza attualizza in sé» (A. BADIOU, *Deleuze. «Il clamore dell'essere»*, tr. it. di D. Tarizzo, Torino 2004, p. 34). Il libretto di Badiou su Deleuze è fondamentalmente incentrato sulla questione millenaria dell'univocità.

3. Giunti sin qui, l'intellezione del secondo enunciato guida del seminario, «il finito è l'essenza di ogni oppressione», dovrebbe essere automatica. Il destinatario di quest'affermazione, non troppo implicito, è invero il dispositivo heideggeriano. Sappiamo infatti che la maggior parte degli interessi teoretici del filosofo di Meßkirch, dai primi corsi marburghesi su Aristotele alle interpretazioni di Kant, Nietzsche e Hölderlin, ha come progetto comune la formulazione *unitaria* di una soggettività finita. Nonostante l'evidente filiazione heideggeriana, quella di Badiou *non* è un'ontologia della solidità, giacché si colloca al di fuori di uno scenario politico e concettuale marcato dalla finitudine.[33] Se per Heidegger i limiti del concetto coincidono con i confini demaniali dell'essere – negli essenziali *Quaderni Neri* dichiara: «variazione nel concetto – vale a dire variazione dell'essere»[34] – e il concetto aderisce alla linea delle possibilità finite della situazione ontologica («l'uomo storico agendo [...] conserva l'esserci acquisito per la salvaguardia della dignità dell'essere»)[35], nel pensiero badiouano l'agire del concetto è una variazione "contro" l'essere, è anti-situazionale. L'evento, non casualmente, viene svolto dal filosofo francese come una categoria del "non-essere in quanto tale" (*un hegelismo senza riserve...*). Di qui il carattere soverchiante dell'infinito e il suo legame con la questione del soggetto.

La tesi apicale del seguente seminario asserisce che solo con Hegel in filosofia (tesi hegeliana della non disgiunzione tra finito e infinito) e con Cantor in matematica vengono introdotte le determinazioni essenziali (immanenza e riflessività) per pensare compiutamente l'infinità *esistente*. Una puntuale estrazione del senso tutto politico di questi due tratti, vero assillo delle vigorose pagine conclusive del presente seminario, illumina in definitiva la saldatura strutturale tra soggettività e infinito. Un soggetto è infinito nel momento in cui raggiunge, dopo lunghe fatiche – che per Badiou sono le fatiche della dialettica –, la coscienza che il suo compito è *virtualmente* ripetibile al di là degli ostacoli che una forza esterna pone al suo tragitto. L'infinità non concerne quindi il continuo passaggio oltre un limite finito, bensì il superamento di quella realtà stessa – o di quella *legge* – che *regola* la serie degli oltrepassamenti. Il soggetto fonda così la sua organizzazione.

[33] Va da sé che un'ontologia della solidità non è punto un'ontologia della fissità; quella heideggeriana è un'ontologia *conservativa* della motilità.

[34] M. Heidegger, *Quaderni neri 1931/1938 [Riflessioni II-VI]*, tr. it. di A. Iadicicco, Milano 2015, p. 30.

[35] Id., *Poscritto a «Che cos'è metafisica»*, in *Segnavia*, tr. it. di F. Volpi, Milano 2010, p. 265.

4. Qualche precisazione di natura stilistica resta ora da compiere sul testo che seguirà. Trattandosi di un seminario, è noto a tutti quanto Lacan abbia conferito piena dignità a questa forma di trasmissione filosofica, trasformandola in un vero e proprio laboratorio concettuale e di parola. Nel seminario non è lacaniano solo il contesto espositivo ma financo lo stile, la tenuta della concettualizzazione. A una lettura superficiale ravvisiamo subito il gusto per l'intreccio espressivo bizantino, per la metafora ardita e volutamente impervia, le strutture sintattiche ardue da sciogliere e una notevole vena umoristica che proviene dalla frequentazione assidua dei testi hegeliani e marxiani durante gli anni della formazione. La difficoltà dei testi di Badiou, più una vulgata che altro, non è causata dalla materia propria dei concetti, facilmente assimilabile solo a patto che se ne tenga sempre desta l'immediata traducibilità politica, ma dalla tendenza del filosofo francese nell'appesantire la topografia argomentativa seguendo un solito espediente retorico di Lacan: il posizionamento, nel mentre di un frangente esplicativo, di un'interruzione voluta, di una falla concettuale, per sbarrare momentaneamente l'accesso al testo. Se per Lacan, come sappiamo, un tale modulo dell'oralità risulta coerente con il significato stesso dei suoi insegnamenti, con Badiou si assiste a un utilizzo manieristico dei tic lacaniani.

Le parole conclusive di questa *localizzazione* del pensiero badiouano è opportuno dedicarle al criterio di scelta dei testi filosofici sondati nel seminario. Dopo una rapida ispezione dell'intera produzione filosofica di Badiou, salta prestamente all'occhio la sua predilezione degli scritti dal ritmo più astrattivo: la *Logica* di Hegel, la *Fisica* di Aristotele, l'*Etica* di Spinoza. A ciò si aggiunge una relativa estromissione dei testi che recano i segni della contestualità storica del pensatore indagato, anche se di argomento direttamente politico; i riferimenti badiouani alla *Fenomenologia dello Spirito* o ai *Lineamenti di filosofia del diritto*, così come a un *Tractatus* spinoziano, sono inconsueti e in quantità esigua. Questa scelta, che corrisponde già a un preciso orientamento ermeneutico, risulta facilmente giustificabile se ci riferiamo, per un'ultima volta, ai principi dell'analisi sintomale. I sintomi di un grande testo filosofico non sono altro che le sue eccedenze veritative, per ciò stesso incontrollabili, e l'indagine del "non-detto", già praticata da Heidegger, perde così ogni astrattezza essendo il ritorno di una *problematicità* persistente. Per tal ragione la lettura badiouana di Spinoza o di Aristotele nel seguente seminario assumerà tratti quasi

avanguardistici e la possibile accusa per la poca attinenza con le volontà concettuali del testo originario – qual controsenso! – apparirà preventivamente inoperante. Questo tipo di prassi esegetica, che può essere definita decostruttiva solo nel migliore dei sensi possibili, muove infatti da un uso *materialistico* del testo.

Alberto Destasio
Catania, marzo 2018

Alain Badiou

Il Seminario

L'Infinito

Aristotele, Spinoza, Hegel

1984-1985

A proposito del seminario del 1984-1985 dedicato all'Infinito

Questo seminario dell'anno 1984-1985, incentrato sull'Infinito, è parente di quello consacrato al tema dell'Uno, tenuto nel 1983-1984, e già pubblicato. I due seminari costituiscono una preparazione particolare di *L'essere e l'evento*[1] pubblicato nel 1988. Si tratta di setacciare attraverso il filtro della grande storia della filosofia alcuni concetti maggiori del libro in preparazione. *L'essere e l'evento* contiene in effetti almeno tre tesi fondamentali che giustificano un'indagine serrata sul modo in cui sono stati trattati dai miei colleghi e rivali della grande storia speculativa i concetti dell'Uno e dell'Infinito. Queste tesi sono:

1. L'Uno non è, l'essere non si dà che nella forma del multiplo.
2. Una situazione, pensata come una molteplicità, è generalmente infinita.
3. Ogni verità, considerata nel suo essere-molteplice, è infinita.

Inoltre, nel prosieguo del mio lavoro filosofico, vale a dire *Logiques des Mondes (2006)* e *L'immanences des vérités* (*work in progress*), aggiungo qualche enunciato sull'Uno o sull'Infinito:

4. Ogni mondo è un multiplo misurato con un cardinale infinito di tipo inaccessibile.
5. In ogni mondo c'è solo un elemento che è l'inesistente [*inexistant*][2] di quel mondo.

[1] A. Badiou, *L'essere e l'evento*, tr. it. G. Scibilia, Genova 1995.

[2] Il termine è da annettersi alla nozione di "*inexistance*", neologismo che Badiou adotta in luogo di "*inexistence*", tributando così Derrida e la sua "*differance*". Il richiamo non vuole essere solamente fonetico ma soprattutto concettuale, poiché l'*inexistant*, termine chiave della logica dell'apparire di *Logiques des Mondes* e già protagonista del teatro concettuale di *Théorie du Sujet*, è quell'elemento che si sottrae alle regole di un dato mondo o che in esso esiste «il meno possibile», ricordando il ruolo del derridiano *point de fuite* all'interno di un'imposizione discorsiva. È lo stesso Badiou ad ammettere la filiazione tra i due lemmi: cfr. A. Badiou, *Logiques des Mondes*, Parigi 2006, p. 570. [N.D.T.]

6. Il finito non esiste. Esso risulta dal chiasmo tra due infiniti di natura differente.
7. Con l'intervento dell'infinità del vero, ogni produzione finita si divide in una creazione e in uno scarto.
8. La finitudine è l'essenza di ogni forma d'oppressione, e il suo superamento implica un infinito nuovo rispetto a quelli che strutturano il mondo preso in esame.

Detto questo, l'esame storico dei concetti, soprattutto nel presente seminario, non ha come obiettivo la loro incorporazione all'interno della mia impresa metafisica. Tento piuttosto di cogliere la molteplicità delle definizioni e delle costruzioni, un po' come chi guarda da angolazioni differenti un oggetto esposto a luci diverse. La storia per me funziona in generale come il supporto per una variazione eidetica di un dato concetto. Così come facevo intervenire la dialettica dell'Uno come trascendenza e il conto-per-uno come operatore delle strutture, attraverso le opere così differenti di Cartesio, Platone e Kant, allo stesso modo esamino da vicino la natura e la funzione dell'infinito all'interno dei sistemi di Aristotele, di Spinoza e di Hegel.

Si potrà facilmente notare che la scelta di questi tre immensi filosofi consente di muoverci dal Niente al Due passando per il Tutto: per Aristotele, l'infinito non ha essere; per Spinoza, l'infinito è il Tutto dell'essere; per Hegel, l'infinito si divide dialetticamente in infinito quantitativo e infinito qualitativo, per definire in ultima analisi il Sapere assoluto.

Ma in fondo, quando si ricerca un'idea nella storia, sono spesso i dettagli che importano e che a volte avvicinano dei pensieri che credevamo opposti. Per questo motivo ritroviamo in Hegel, nelle fattezze della teoria della ripetizione, l'idea di Aristotele secondo cui l'infinito è la combinazione di un percorso e di una misura. L'imbarazzo di Spinoza invece, nel momento in cui deve ammettere, per ragioni strategiche, che esiste una sorta d'intermediario tra il finito e l'infinito, nelle forme paradossali dei «modi infiniti» di Dio, evoca al lettore quale io sono l'imbarazzo di Hegel quando è costretto ad ammettere, ancora per ragioni impellenti, che il quantitativo è in grado di determinare in se stesso il qualitativo. Questa Hegel la chiama «la qualità di essere quantità»,[3] anche se la distinzione iniziale tra i due registri dell'infinito

[3] G.W.F. HEGEL, *Scienza della Logica*, vol. I, tr. it. A. Moni, rev. C. Cesa, Roma-Bari 2004, p. 385.

si basava sul fatto che il quantitativo, che è puramente oggettivo, non si può autodeterminare, contrariamente al qualitativo, che è soggettivo – esso infatti riesce a identificarsi come essere per sé.

Si vedrà che tutto ciò conferisce a questo seminario, ancor più che al precedente (quello sull'Uno), un sapore esegetico e raffinato. Ci troviamo nelle sottostrutture laboriose del discorso filosofico, quando gli autori si impegnano loro malgrado in sottigliezze la cui comprensione esige degli sforzi costanti e a volte deludenti. Così ci rendiamo conto che solo al prezzo di questi sforzi lungo dei sentieri scoscesi e nebbiosi possiamo recarci infine su una radura lieta del pensiero, libera e solare, tale che ci domandiamo se non sarebbe stato possibile raggiungerla con minori fatiche. Invece no! È come quando, per risolvere un problema dalla formulazione concisa ed elegante, un matematico deve riempire molte pagine di calcoli, così complessi che rigo dopo rigo fatichiamo soltanto nel tentativo di comprendere il susseguirsi delle formule.

In realtà, esiste anche un godimento segreto nell'addentrarsi all'interno della cucina speculativa, nel seminterrato degli appartamenti di rappresentanza che ogni filosofo ha allestito per gli invitati precipitosi. Ah! Non ci troviamo mica dentro le formule rutilanti del tipo «l'essere si dice in più sensi»,[4] «l'uomo libero a nulla pensa meno che alla morte»,[5] o «il tempo è l'esistenza del concetto» [*le temps est l'être-là du concept*].[6] No, lavoriamo sodo, non capiamo per molto tempo granché, vediamo brillare una scintilla di frase, di sfuggita. Contestiamo, dibattiamo, ma la rete si restringe sempre, e anche se si trova una falla da qualche parte, una maglia della rete che è sfuggita, questa non provoca che una riconoscenza ulteriore nei confronti di chi ci ha proposto degli esercizi così belli e ostici che ora, liberi dalla fatica e ammirandoli nella loro restituzione, siamo fieri, così fieri, di aver portato a termine.

Che il lettore non sia dunque impaurito: la ginnastica intellettuale è in fin dei conti ben più feconda e sorprendente dell'altra. Inoltre, concedetemelo, gli ho alleggerito parecchio la fatica!

Alain Badiou,
Feydit, luglio 2016

[4] Aristotele, *Metafisica*, tr. it. G. Reale, Milano 2009, p. 287 (1003 a, 32).
[5] B. Spinoza, *Etica*, tr.it. G. Durante, Milano 2015, p. 535.
[6] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, tr. it. V. Cicero, Milano 2013, p. 1053.

I

6 novembre 1984

La posta in gioco di quest'anno è la costruzione di un'aporetica del soggetto. Si tratta di reperire, in un certo numero di testi cruciali della storia della filosofia, un sistema di *impasses* proprie, che sarà possibile interpretare dicendo che il loro reale, ciò che è in gioco, il punto impossibile interessato, dipende dalla teoria del soggetto. Non si tratta di considerare il modo in cui i filosofi hanno trattato la questione del soggetto, ma il modo in cui questa questione è in realtà presente nell'*impasse* del loro discorso, nella sua falla, anche se questo discorso non chiama in causa un soggetto. Come potere vedere, mi appoggio sulla seguente tesi soggiacente: il soggetto è sempre l'oggetto proprio della filosofia, che vi sia o no un'ammissione esplicita di questo punto.

Ciò ci consentirà di fornire la nostra definizione della filosofia. Diremo che è filosofica ogni discorsività che è sostenuta da un reale il cui nome è "soggetto". Questa definizione può essere confrontata con altre definizioni più tradizionali. Per esempio: la filosofia si occupa dell'essere in quanto essere, o, la filosofia è la ricerca della saggezza, o ancora, la filosofia è la dottrina del Bene. Per quanto ci riguarda, noi determineremo la filosofia a partire dalle sue *impasse*. È un metodo generale: se si sostiene che il punto del reale è sempre l'impossibile, ne consegue che è ciò che si trova nell'*impasse* della formalizzazione filosofica che rappresenterà il reale.

A proposito della definizione tradizionale (discorso sull'essere), che è quella di Aristotele – almeno per quanto concerne la parte metafisica della filosofia –, dire che l'oggetto della filosofia è il soggetto, il quale è nell'*impasse* del discorso, significa dire che il soggetto è reperibile nell'*impasse* del discorso sull'essere. Il soggetto è di conseguenza l'*impasse* dell'ontologia e la filosofia ha per oggetto non l'essere ma l'*impasse* dell'ontologia. In un certo senso, possiamo anche convenire sul fatto che la filosofia sia l'ontologia, ma solo nella misura in cui quest'ontologia fallisce nel sostenersi in un punto reale, in eccezione sull'essere, che riceve il nome di "soggetto".

Noi assumiamo il fatto che la figura rappresentativa della filosofia è il discorso sull'essere. Diciamo altresì che il reale con cui essa si sostiene è l'*impasse* di questo discorso, cioè il disfunzionamento del regime dell'essere che cerca di stabilire. È questo disfunzionamento che noi chiameremo "soggetto", indipendentemente da ciò che una filosofia determinata designa come soggetto. L'*impasse* dove diagnosticare l'insistenza di un effetto di soggetto, nel senso del reale, potrebbe anche essere quella di un discorso sul soggetto, in senso immaginario. Abbiamo visto qualcosa del genere l'anno scorso con Kant.[1]

I nostri operatori sono degli operatori di diagnosi: tentiamo di diagnosticare le *impasses* del discorso filosofico in quanto discorso sull'essere. Al limite, potremmo classificare le nostre investigazioni in funzione dell'operazione dominante in questa diagnosi, quindi in funzione del nostro strumento principale di designazione dell'*impasse* del discorso. L'anno scorso, ad esempio, giacché il nostro operatore principale era la categoria dell'Uno, il conto-per-uno,[2] ci imbattevamo sempre su un punto dove era in gioco il conto-per-uno di una molteplicità. È così che a volte siamo penetrati nell'*impasse* insieme al filosofo stesso, come nel caso di Kant, il quale compie un gioco di prestigio [*tour de passe-passe*] per mascherare l'*impasse*. Questo è il punto in cui le filosofie si rifiutano di balbettare, in cui esse colmano una falla ricorrendo a degli artefici, che possono peraltro apparire estremamente brillanti. La nostra linea di cresta è stata l'aporetica dell'Uno, la quale è allo stesso tempo l'emblema e il filo conduttore di quella del

[1] A. Badiou, *Le Séminaire. L'un. Descartes, Platon, Kant. 1983-1984*, Parigi 2016.

[2] Il conto-per-uno [*compte-pour-un*] è una delle nozioni fondamentali dell'ontologia badiouana basata sulla teoria degli insiemi. Essa è l'operazione che consente a una situazione ontologica di ordinarsi e strutturarsi come molteplicità consistente, dunque a distinguersi da un'altra molteplicità. Il conto-per-uno non è da confondersi con l'Uno, la legge che regola la chiusura di una struttura, in quanto la tesi fondativa dell'ontologia di Badiou, trattata in lungo e in largo in *L'Essere e l'Evento*, è proprio che l'«Uno non è» e che ogni situazione ontologica è, per ciò stesso, infinita. In realtà si deve a Jacques-Alain Miller l'utilizzo di questa operazione nei suoi saggi sulla logica del significante (cfr. J.A. Miller, *La Suture (Elements de la Logique du Signifiant)*, «Cahier pour l'analyse» vol. I [1966], pp. 37-49, ora in Id., *Un debutto nella vita. Da Sartre a Lacan*, a cura di C. R. Licitra, Roma 2010, pp. 89-104 e Id., *S'truc'dure*, in *I paradigmi del godimento*, Roma 2001, pp. 42-55). Per una disamina completa di questo concetto, specie nei suoi risvolti immediatamente politici, cfr. almeno A. Badiou, *L'essere e l'evento*, cit., pp. 87-98. [n.d.t.]

soggetto, dal momento in cui è l'effetto del soggetto che lavora, sicché il discorso sull'essere comincia a collassare.

Quest'anno noi seguiremo un altro percorso con il quale intravedere l'*impasse* dell'essere, dunque il punto del soggetto: il concetto di *infinito.* Ci sono delle cose da dire sui legami organici tra il concetto dell'Uno e il concetto di infinito. Ciò potrebbe condurre a una teoria generale degli operatori di questo tipo. Per quanto ci riguarda, ci concentreremo sulla capacità di investigazione del concetto di infinito dal punto di vista della dottrina del soggetto come *impasse* dell'essere e successivamente esamineremo la questione in Aristotele, in Spinoza e in Hegel.

Qualcuno in aula: *La filosofia non è dunque che un fallimento perpetuo del proprio discorso?*

La nozione di perpetuazione di un fallimento è sotto ogni aspetto importante, in filosofia come in politica. Ma deve essere perfezionata con il dispositivo seguente: il modo in cui una filosofia si dispiega fa sì che essa sia sempre in grado di compiere una diagnosi sulle filosofie che l'hanno preceduta. Quanto detto vale anche per la politica. Essa deve dunque includere questo punto. Che cosa vorrà dire "fare un bilancio"? Per una filosofia, il bilancio si fa sempre a mio avviso del punto del reale, del punto della sua *impasse*, sicché i discorsi filosofici si costituiscono in una maniera molto singolare: anche se si dedicano all'ontologia, all'etica, etc., esiste necessariamente una loro parte che, nel diagnosticare l'*impasse* del contesto anteriore, si occupa del reale. Il fallimento è perpetuo ma spostato. Non si tratta più della stessa *impasse*. In verità, la filosofia è spesso capace di un sapere inconscio sul reale che esamina, attraverso la mediazione della diagnosi che compie sulle *impasses* della propria storia. La questione che tu poni ha per ciò due aspetti.

In primo luogo si tratta di interpretare il fallimento come strutturale, astorico, come se fosse una ripetizione dell'*impasse*. Io penso che l'*impasse* si sposti all'interno di se stessa. Dunque la filosofia non è la ripetizione di un fallimento. Secondariamente, la filosofia non può avere l'ultima parola: c'è nel suo dispositivo una dimensione inesprimibile (salvo retroattivamente) e sempre inespressa. Se concepiamo il fallimento in tal guisa io credo che nessun dispositivo filosofico possa evitarlo. Diciamolo semplicemente: si può essere nel sapere assoluto in riferimento al soggetto, non in riferimento all'essere.

Noi viviamo in un tempo in cui è possibile diagnosticare in modo generale e formale la sfida della filosofia, senza per questo abbandonarla. Dunque il compito della filosofia è, come quello della politica, sostanzialmente infinito. Questa è la doppia convinzione del mio proposito: come quello della politica il compito della filosofia è infinito, il che d'altra parte non esclude che la politica sia radicale.

Torniamo a Aristotele. È un personaggio curioso. Dal punto di vista della filosofia, egli ha inventato parecchie cose. Ha senso dire che Aristotele è il primo filosofo o, ancor più, il primo metafisico. Almeno secondo il punto di vista del divenire accademico, universitario, della filosofia. Aristotele ha stabilito, nella nostra disciplina, la visione enciclopedica. Per trovare qualcuno che abbia cotanto organizzato il sapere del proprio tempo bisogna andare molto lontano, forse potremmo pensare a Leibniz.

I testi di Aristotele sembrano spesso degli appunti per le lezioni dato che la loro unità è evasiva. Vi troviamo una logica formale – che è stata fondamentale fino alla comparsa della logica matematica, nel cuore del XIX secolo –, un'astronomia, una climatologia, una zoologia importante, una biologia, una teoria politica, una pragmatica politica, un'etica, una retorica, una teoria del linguaggio (una semantica), una psicologia, una fisica, un'estetica, una metafisica (nel senso di ciò che viene dopo, al di là della fisica). V'incontriamo in sostanza tutto, tranne un trattato matematico. Aristotele lascia intendere di non conoscere abbastanza questo campo: lui non ama molto le matematiche e lo dice. Si avverte in lui una volontà di screditare la dignità d'essere delle matematiche, dicendo che non sono interessanti perché gli oggetti matematici, astrazioni vuote, non sono avvincenti. Per Aristotele il geometra si occupa della linea fisica, astraendo dal suo carattere fisico, il che significa che la matematica si trova in uno stato in cui la *phusis* (φύσις), la natura, è assente. Orbene, la natura è per Aristotele qualcosa di essenziale. Da qui quest'impresa di destituzione delle matematiche, ridotte a una sorta di estetica povera. A tal proposito rinveniamo il nucleo dell'antiplatonismo di Aristotele, poiché quando egli parla delle matematiche, è il paradigma platonico che intende destituire.

Si potrebbe dire che il paradigma centrale di Aristotele è di natura biologica, il che spiega, oltre la necessità di rompere con Platone, anche la sua ripugnanza per le matematiche. Qui, a mio parere, c'è una

regola molto generale. In effetti, se si considerano le grandi filosofie classiche, possiamo ordinarle in due specie, più una mista. Abbiamo da una parte le filosofie il cui paradigma di razionalità è matematico (Platone). Dall'altra, abbiamo quelle il cui paradigma centrale è di carattere biologico, come nel caso di Aristotele. Si possono situare tra questi due gruppi le filosofie il cui paradigma centrale è di carattere fisico o meccanico-fisico. Ne risultano filosofie molto differenti. Applicando una schematizzazione un po' grossolana si dirà che, per le prime, è centrale la categoria dell'Uno, inteso come fondamento del numero, mentre per le seconde è centrale la categoria del Tutto, inteso come composizione dell'organismo vivente. Le filosofie a paradigma matematico trascurano il movimento come figura assiale dell'essere, esse sono spesso transtemporali o eternitarie. Per le seconde invece il movimento è capitale, soprattutto se viene concepito nella sua dimensione qualitativa, non solo meccanica ma anche dinamica.

Con la coppia Platone/Aristotele si pone la coppia principale dei due paradigmi: matematico e biologico. Tra i due troviamo i materialisti, quantitativisti (matematizzanti) o qualitativisti (biologizzanti). Si ricorderà l'esempio di Cartesio (gli animali-macchine) per i primi, e di Leibniz (una monade, un organismo completo) per i secondi.

Per quanto concerne Aristotele, si deve innanzitutto valutare la portata dei tre punti seguenti: l'enciclopedismo, la potenza concettuale del paradigma biologico e l'immensa importanza della funzione della definizione. Una larga parte delle fatiche aristoteliche consiste nell'elaborare le nozioni, nel classificare i fenomeni e nel trovare il loro concetto comune, il quale viene immediatamente fissato in una definizione. È un filosofo con cui i concetti non funzionano mai allo stato implicito; Aristotele non confida nel loro carattere operatorio. Il concetto è *fissato*, in modo definitivo, nella sua definizione. Se si scegliesse di chiamare "assiomatica" una filosofia che pretende non di definire ma di far intervenire le nozioni, di valutare gli enunciati primi solo in funzione del loro lavoro nel pensiero, dell'estensione delle loro conseguenze, si potrà dire che la filosofia aristotelica non è assiomatica. Platone lo è spesso. Su questo punto abbiamo parimenti a che fare con due dispositivi filosofici molto differenti: la definizione contro l'assioma.

Aristotele è il primo a considerare che l'introduzione di una questione può avvenire attraverso l'esame e la confutazione dei punti di vista anteriori. Quanto detto ci offre una miniera di informazioni

sulla filosofica greca che lo ha preceduto. Vi sono delle diatribe tra i commentatori di Aristotele sulla sua buona fede, poiché egli è spesso la sola fonte che abbiamo su certi filosofi. Possiamo fidarci di lui? Bisogna notare che in ogni caso questo esame degli stati differenti di una questione è per lui una "storia" non storica, una tipologia, una classificazione, senza caratteristiche propriamente temporali. Per riassumere: le caratteristiche di Aristotele sono dunque l'enciclopedismo, il sistema di definizioni, il paradigma biologico e la storicità strutturale. E tutto ciò lui lo ha inventato.

Se ora seguiamo su questo punto l'esegesi heideggeriana, si dirà che in un certo senso Aristotele è manifestamente l'inventore della metafisica occidentale. Prima di Heidegger, molto tempo prima, la *Metafisica* ha colpito tutti i commentatori su un punto: la domanda di Aristotele, nel libro *Gamma*, è quella dell'ente in quanto ente – τὸ ὂν (*to on*) e non τὸ εἶναι (*to einai*). Ciò che si dà come "ente" è considerato in quanto è, nel suo essere, e non in quanto è questo o quello. Da qui si accredita ad Aristotele l'invenzione dell'ontologia.

Tuttavia, quando si giunge alla fine dell'opera, al libro *Lambda*, a proposito della questione dell'ente "in quanto ente" sollevata nel libro *Gamma*, troviamo qualcosa di molto differente, cioè una teoria che intende stabilire l'esistenza di un ente supremo. Aristotele inventa questa volta un topos filosofico che svolgerà una lunghissima carriera: le prove dell'esistenza di "Dio" (*théos*). L'ontologia diviene teologia. La *Metafisica* istituisce dunque un dispositivo che consiste nel rispondere alla questione dell'ente in quanto ente attraverso la posizione di un ente supremo. È come se la questione riguardante ciò che è in quanto è potesse concludersi solo con la posizione di un essere che sarebbe eminentemente, intrinsecamente, essere.

Non è facile vedere come questa risposta risponda alla domanda iniziale. In che modo l'esistenza di un ente supremo può risolvere la questione dell'essere in quanto essere? Infatti, ciò che non è Dio non di meno *è*, Aristotele lo ammette. Sembra che egli non risponda alla sua domanda iniziale ma che la sostituisca con un'altra. Perché l'ente supremo sarebbe la designazione dell'"in quanto essere"?

Fin dal XIX secolo è stata avanzata l'ipotesi secondo cui il libro fosse fatto alla meno peggio con frammenti ricomposti. Si deve a Heidegger un'ipotesi differente, veramente filosofica. Ai suoi occhi, l'istituzione di un ente supremo come risposta alla questione dell'ente in quanto ente è precisamente l'essenza della metafisica, questo è il gesto

fondatore di Aristotele. Ciò che verrebbe dimenticato all'interno di questa operazione è l'essere stesso. Il suo "in quanto essere" (l'essere dell'essente, l'essere dell'essere) è una questione dimenticata, oscurata dalla glossa post-aristotelica, poiché tutta la scena è occupata dalla gerarchia degli enti nel suo dispiegarsi dalla materia bruta fino a Dio, passando per gli animali, gli uomini e gli angeli.

Il gesto della metafisica, iniziato con la massima chiarezza da Aristotele, risiederebbe dunque nell'oblio della questione dell'essere a vantaggio dell'ente supremo. E il cristianesimo ha potuto perfettamente trovare ricetto in quest'oblio. I monoteismi erano e restavano in effetti particolarmente interessati al fatto che la questione dell'essere ricevesse questo tipo di risposta. Per questo i grandi filosofi medievali hanno potuto stabilirsi nella metafisica aristotelica, dove Dio è l'essere supremo da cui tutto deriva, l'essere per eccellenza. Da questo punto di vista, il cristianesimo completa l'aristotelismo (non senza contraddirlo) attraverso il dogma della creazione. Heidegger chiama tutto ciò la struttura "onto-teologica", cioè una struttura discorsiva che solleva la questione dell'essere (onto) e la trasforma immediatamente in quella dell'essere supremo (teologica).

In questo tipo di struttura risiede comunque un concetto chiave, il quale consente di passare dalla prima questione alla seconda, e di realizzare così il gesto fondamentale dell'intera filosofia, cioè mancare il punto reale del soggetto nel momento stesso in cui dovrebbe essere proprio questo concetto a entrare in scena. E in effetti, il Dio aristotelico *non è un soggetto*. Il fatto che lo sia è un'invenzione giudaico-cristiana retrospettivamente depositata sull'operazione aristotelica, causando in essa degli effetti disastrosi. In Aristotele l'operatore assiale del passaggio dalla questione dell'essere a quella dell'ente supremo è, antinomico a quello del soggetto, il concetto di *sostanza*, con la cui mediazione, in quanto concetto organico dell'intero essere, Aristotele può proiettarsi dalla prima alla sua seconda questione.

In realtà, per Aristotele, la vera domanda riguarda la posizione del concetto di sostanza. La sostanza è l'οὐσὶα (*ousia*), certo non nel senso che Platone le attribuisce, vale a dire: tutto ciò che dell'essere si espone al pensiero. Per Aristotele, che oggettiva tutto ciò che può, tutto ciò che è, in quanto è, è sostanza, al punto che "sostanza" sembra un doppione della parola "essere", invece di chiarirla.

La chiarezza è ancor meno acquisita giacché Aristotele colloca sempre οὐσὶα in una costellazione semantica, per cui più parole desi-

gnano questa capacità dell'essere a essere un essere. C'è οὐσία (*ousia*), ma anche εἶδος (*eidos*) tradotto generalmente con "forma", o in alcuni casi con "sostanza formale", il che non facilita le cose. Si ha inoltre τὸ τι ἐστιν (*to ti estin*), il fatto d'essere qualcosa, tradotto canonicamente con "essenza". Quarta espressione: το τι εν εἶναι (*to ti en einai*), che significa letteralmente "l'essere qualcosa che si era". Gli scolastici medievali la chiameranno "la quiddità". Noi abbiamo dunque un contesto concettuale denso e in parte enigmatico.

Aristotele insiste spesso sul fatto che l'*eidos*, l'*ousia*, il *to ti estin* e il *to ti en einai*, non sono delle idee di cui le cose parteciperebbero: esse sono assolutamente immanenti. Il fatto d'essere è sempre un fatto di presenza e non di ritiro o separazione. È questa connotazione della presenza a essere la molla segreta del passaggio verso il "supremamente essente", il quale è il supremamente presente, il supremamente coincidente-con-la-propria-presenza, ciò in cui l'essenza e l'esistenza sono originariamente identiche.

Questo punto supremo è tale che non esiste alcuna possibilità di strappare il suo presente alla presenza del suo presente. E questo è esattamente il passaggio dalla questione ontologica a quella teologica. È qui che diventa essenziale screditare le matematiche, in modo tale da espellere ogni presunzione sottrattiva. Poiché si sa che l'oggetto matematico è presente senza presenza, è un'astrazione senza *phusis*, ciò che Aristotele gli rimprovera e per cui lo esclude.

È pertanto sorprendente constatare che Aristotele parli delle matematiche fin dalle prime linee del libro *Gamma* della *Metafisica*. Si tratta in effetti, all'interno del paradigma matematico, di un'altra via sulla questione dell'essere, che Aristotele scarta per intraprendere un'ontologia non sottrattiva ma sostanzialista. Vi leggo il testo:

> C'è una scienza che teorizza l'ente in quanto ente e le determinazioni che gli appartengono intrinsecamente. Questa scienza non dovrebbe confondersi con nessuna delle scienze il cui oggetto è il particolare. Perché queste scienze non pensano l'ente in quanto ente. Esse circoscrivono un campo dell'essere e studiano solo la determinazione propria a questo campo. Così fanno, ad esempio, le matematiche. Quanto alla nostra ricerca, essa verte sui primi principi e sul regime di causalità situato più in alto nella gerarchia delle determinazioni attive. Ora è evidente che deve esistere una realtà i cui principi e il cui regime di causalità costituiscono la natura propria. I pensatori precedenti cercavano ciò che chiamavano gli «elementi» degli essenti. Ma si

trattava evidentemente dei principi assolutamente primi, i quali, se si adotta il loro linguaggio, erano sicuramente gli «elementi» dell'essere in quanto essere e non dell'essente il cui essere non è che accidentale. Ecco perché la nostra ricerca deve avere in ultima analisi come fine il pensiero del principio causale dell'essere in quanto essere.[3]

Notate che le matematiche sono rubricate senza possibilità d'appello nel vasto gruppo delle procedure prive di fondamento essenziale. Molti altri passaggi confermeranno questa visione. Il libro *Beta* sostiene ad esempio che gli oggetti matematici non hanno alcuna sostanzialità e che dunque essi non dipendono né dal sapere razionale, né dal reale, anche se empirico, bensì dall'effetto estetico delle forme.

Inteso con la serietà che merita, questo solo aspetto permette di rompere con l'interpretazione heideggeriana.

Heidegger ritiene che con Aristotele si predisponga il dispositivo del pensiero onto-teologico dove si compie l'oblio della questione dell'essere, sebbene questa sia la prima volta in cui la questione dell'essere viene formulata in quanto tale con forza e precisione. Per Heidegger, questa forza e questa precisione sono le caratteristiche del momento in cui la formulazione della domanda ne trama già l'oblio. Heidegger è sufficientemente un buon lettore per ammettere che il concetto di sostanza sia un operatore fondamentale di quest'oblio: dal momento in cui si pensa l'essere come sostanza, come *ousia*, si perde già qualcosa dell'essere.

Ciò che dobbiamo subito obiettare è che l'oblio della questione dell'essere è originariamente legato alla destituzione ontologica delle matematiche: solo tale destituzione permette che sia la figura sostanziale a consentire l'entrata in scena aristotelica della questione dell'ente in quanto ente. In effetti, la natura a-sostanziale delle matematiche si oppone immediatamente alla coappartenenza dell'essere e della sostanza. È questo ciò che Platone ha perfettamente colto, ed è la ragione per cui egli rende le matematiche il preambolo obbligatorio della dialettica, il solo *ingresso* disponibile per pervenire all'Idea del vero.

Esistono dunque due modi differenti di interpretare il gesto di Aristotele. O, stando al ricorso all'operatore "sostanza" che questo gesto esegue, si considera come fondamentale, in quanto evento negativo,

[3] Aristotele, *Metafisica*, cit., p. 131 (Γ1, 1003a20-31). La traduzione, dal testo greco al testo francese, è di Badiou stesso.

l'oblio della questione dell'essere. O, al contrario, si considera come evento negativo la destituzione delle matematiche, le quali erano allora, e sono ancora, la sola figura disponibile di una desostanzializzazione del pensiero dell'ente in quanto ente.

Se si vuole mantenere questa seconda ipotesi, bisognerà accettare che la rottura "istoriale" della filosofia greca non si situa davvero tra i presocratici e il binomio Platone/Aristotele – questa è la tesi di Heidegger – ma che la vera rottura avviene tra Platone e Aristotele. L'instaurazione aristotelica della metafisica confina il pensiero dell'essere all'esistenza sostanziale dell'ente supremo, il sopraccitato Dio. Senza dubbio si trovano in Platone delle tracce di una tentazione divina. Ma il movimento essenziale del suo pensiero non confida in questo ricorso trascendente. Le matematiche, che i Guardiani devono studiare per dieci anni prima di avventurarsi nel potere politico, sono al tempo stesso l'entrata e la salvaguardia di una dialettica indipendente.

È all'interno di questo contesto che noi interrogheremo Aristotele. Ponendo come ipotesi che il gesto inaugurale della sua filosofia sia la rottura con Platone. Aristotele è l'immagine archetipica del discepolo-traditore. Egli è disposto a reputare Platone l'ultimo grande filosofo, prima di se stesso. Contro gli scettici, i sofisti, contro tutti i mercanti della "filosofia", si ripara dietro il maestro, dicendo "noi, i platonici". Ma quando si giunge all'essenziale, alle decisioni cruciali del pensiero, tutto si erge contro Platone, con una violenza invidiosa tipica del discepolo insofferente al magistero.

Si terrà in mente questo principio di rottura quando approderemo al problema dell'infinito, concetto che in un certo senso Aristotele ha protetto da ogni matematicità, consentendo in seguito ai cristiani di impiegarlo solo in riferimento a Dio.

II

13 novembre 1984

Temo di avervi dato l'ultima volta un'immagine eccessivamente negativa di Aristotele. Oggi comincerò dunque con un vibrante elogio di Aristotele, per cancellare quanto ho fatto, un po' per comodità, l'ultima volta.

In ciò che ho detto c'erano tre temi che erano suscettibili di un'interpretazione negativa. Bisogna scorgere la complessità di questi tre temi per restituire a Aristotele la sua effettiva dimensione fondatrice.

– Il primo consiste nell'attribuire a Aristotele la figura del Tutto e a collocare il platonismo nella figura dell'Uno. All'interno del contesto contemporaneo, il Tutto ha una cattiva reputazione, esso viene spontaneamente pensato come una categoria dell'immaginario. Pensiamo immediatamente al totalitarismo. Ha dunque una cattiva nomea. Ora, non si dovrebbe assegnare a Aristotele la figura del Tutto e fermarsi lì. Liberarsi del Tutto è un processo e non si potrebbero classificare le filosofie in base a quest'unico criterio. Se il Tutto è una figura dell'immaginario, bisogna quanto meno ammettere che esso evidenzia un'istanza del soggetto che noi non possiamo ignorare.

– Il secondo tema intende accreditare a Aristotele una rottura con il paradigma matematico e ciò in contrapposizione con Platone. Tornerò su questo punto. Sosterrò che vi è una rottura piuttosto decisiva tra Platone e Aristotele in merito alla questione del rapporto con il paradigma matematico. Bisogna ancora sapere che cosa intendiamo con "paradigma".

– Il terzo tema è assai banale, molto heideggeriano. Aristotele sarebbe l'istituzione interamente dispiegata del dispositivo metafisico nella sua forma onto-teologica, che segnerà l'avvento dell'oblio dell'essere. Dunque la figura radicale della perdita dell'origine. Anche qui si ha un'ambivalenza, poiché la figura della metafisica è dopo tutto una gran figura, anche dal punto di vista che ci riguarda, quello della teoria del soggetto. Non esiste per me alcun paradiso ontologico perduto, io non sostengo quest'ipotesi. L'istituzione del dispositivo metafisico

da parte di Aristotele la concepiremo come una creazione e non come una perdita. Come un'invenzione in luogo di un oblio. Bisogna valutare il suo effetto fondante e non solamente ciò che è omesso, superato o scomparso. Infatti, ogni dispositivo di conoscenza deve pagare una perdita, c'è sempre qualcosa che cade. Non potremmo rimproverare al fondatore l'oggetto perduto dopo questa fondazione. È necessario che ogni fondazione sia un lutto. Non si può semplicemente contrapporre un lutto a una fondazione.

Io vorrei perciò restituire l'incomparabile grandezza di Aristotele e anche, pertanto, la sua rilevanza moderna, mostrare che egli può essere importante per noi, che non è un'anticaglia. Adotterò come guida, per vivificare questo rapporto con Aristotele, ciò che ci è servito la volta scorsa, vale a dire i paragoni con Platone.

La prima indicazione è di carattere politico. Noi abbiamo pienamente il diritto di sostenere che le politiche, tanto quella di Platone quanto quella di Aristotele, dipendono dall'ontologia, non è mia intenzione dimostrarlo qui. Ad ogni modo, la materia di queste politiche è un indice di valutazione di ciò che è filosoficamente in ballo. Ora, se si osserva la politica di Platone nella sua forma equilibrata, così come si presenta nella *Repubblica*, si rimane colpiti dal contrasto tra una sorta di radicalismo utopico da una parte – che comporta la giurisdizione assai dettagliata di un ordine politico conforme al concetto –, e dall'altra dalle ipotesi "comunistiche", come la condivisione dei beni, tra i quali, del resto, le donne.

Questo radicalismo utopico è governato in sostanza dall'idea secondo cui si può proporre fino in fondo una figura ideale del legame sociale, che esiste insomma un'idealità pensabile di questo legame sociale, un paradigma politico. Al contempo, il dispositivo platonico colpisce parimenti per la sua grande rigidità nella sua politica di classe e nella sua ripartizione delle funzioni, per la sua incomunicabilità, per la sua chiusura e il suo carattere fondamentalmente autoritario. Platone è, non dimentichiamolo, l'autore delle polemiche più virulenti contro l'ordine costituzionale di tipo democratico, additato come una forma di degenerazione del legame sociale. Troviamo congiuntamente nel suo pensiero una specie di radicalismo concettuale in politica con dei dettagli prescrittivi fortemente normativi e di ispirazione autoritaria.

Credo che queste due caratteristiche siano quelle di ciò che definirei l'estremismo di sinistra [*gauchisme*] e parlerei di sinistra platonica, dando però a questo termine un senso preciso. Ciò che caratterizza la

sinistra estrema e che appare come il suo problema più generale e autentico, è l'idea secondo cui la politica può transitare nella filosofia. La sinistra estrema non è una categoria parlamentare, è una categoria formale. È un dispositivo che transita nella filosofia, dunque immediatamente deducibile da un sistema di principi. Per la sinistra estrema l'azione politica e il legame politico possono essere integralmente transitivi al concetto e la destinazione politica può essere pensata da cima a fondo come filosofica, in quanto essa è l'effettuazione del principio ideale.

Quanto detto impone alla pratica politica una tensione estrema, che è la tensione del principiale e che d'altronde noi avvertiamo in Platone. L'estremismo di sinistra si spazientisce per la realtà, impazienza che è il correlato empirico di questa posizione. In una certa misura l'estremismo è dell'idea che la politica sia la filosofia attuata.

Un'indicazione formale molto frequente di quest'aspetto, che trovate nella maggior parte degli estremismi di sinistra, è il settarismo artistico. La questione dell'arte li spazientisce fortemente poiché, nel rapporto tra il principiale e il reale, l'arte è diagonale, è sempre di sbieco, storta: è al contempo figurazione sensibile e movimento ideale. Di conseguenza, tutti gli estremismi di sinistra tengono d'occhio l'arte, la guardano con sospetto. Platone ritiene volentieri che in fin dei conti la sola arte veramente ammissibile sia la marcia militare, perché si tratta di un dispositivo artistico immediatamente destinato a stimolare il coraggio. Tutto ciò che è melodioso, tenero, sentimentale, tende a spazientire l'estremista di sinistra.

A tal proposito, l'approccio aristotelico è di tutt'altra natura. Esso è meno esposto a questa combinazione tra il radicalismo e una tensione un po' terroristica. In politica Aristotele muove, com'è solito fare, dall'inventario delle situazioni reali e questa non è una cattiva idea. Comincia studiando le costituzioni, come gli uomini si organizzano. Si avvale di un metodo induttivo, che è malgrado tutto un metodo che fa appello alle situazioni e agli eventi. Aristotele, come Platone, distingue il normale dal patologico, le buone e le cattive costituzioni, ma accetta e tenta pure di giustificare il fatto che, in un certo modo, il patologico sia la regola, che l'anormale sia ciò che accade. Egli integra la distorsione tra il principiale e l'osservabile e cerca di pensarla. È qui che si situa il suo punto di forza, in questa presa di coscienza che la politica non transita nella filosofia, che vi è una distorsione ricorrente tra la norma filosofica e la storicità. Aristotele tenta di cogliere il concetto di questa distorsione e ciò consente di trovare in lui una

teoria della mediazione politica. Una mediazione molto interessante riguarderà il conflitto tra i ricchi e i poveri, che Aristotele tenta di pensare come conflitto soggettivo, nel senso che i poveri vogliono la rivoluzione e i ricchi la conservazione.

È un principio che perturba completamente ogni rapporto idealistico della politica con il reale. Poiché il fatto che ci siano dei ricchi e dei poveri non è normativo, è un puro "c'è" nel regime dell'evenemenzialità storica. Si potrebbe dire che, mentre Platone resta in una legge dell'essere, Aristotele è più sensibile alla legge delle circostanze. Sicché si trovano presso di lui delle investigazioni assolutamente illuminanti sulla teoria delle rivoluzioni o sull'economia politica, sulla moneta, etc. Fatto emblematico: Aristotele corre il rischio di una teoria della schiavitù. È pur sempre straordinario che Platone possa costruire tutta una teoria della Città senza menzionare la schiavitù. Nella *Repubblica* non esistono praticamente gli schiavi, poiché ciò potrebbe turbare la transitività della politica nella filosofia. Orbene, l'impensato della cosa è allo stesso tempo il suo reale. Aristotele ha il coraggio di assumere la schiavitù: lui tenta di spiegarne il concetto, di giustificarla...

Questa è dunque una prima indicazione che io riassumerei così: il radicalismo di Platone, in fin dei conti seducente e allettante, è in rapporto alla moderazione totalizzante di Aristotele un estremismo, dunque qualcosa di cui è nota la disattenzione all'evento e alla realtà. *A contrario*, la figura di Aristotele è la figura dell'apertura alle mediazioni, alle particolarità ed è infinitamente più permeabile alla storicità dell'utopismo platonico, ma molto spesso ferma a un empirismo vicino all'opportunismo.

Bisogna ripetere che Platone e Aristotele costituiscono un campo di forze del pensiero che non ha finito di dispiegare i suoi effetti. È lontano da noi, tutto è cambiato, tranne il fatto, in una certa misura, che questa bipolarità ha un senso, anche se gli oggetti sui quali essa verte non sono affatto gli stessi.

Un secondo campo di applicazione di questa dualità è quello della filiazione teologica. La discendenza teologica platonica è fondamentalmente aperta al misticismo. Dopo l'estremismo politico, c'è il misticismo teologico. Al contrario la discendenza aristotelica è servita essenzialmente come orizzonte per la teologia razionale – si pensi a san Tommaso – la quale è una teologia della prova. Incontriamo presso i neoplatonici un'esperienza radicale della trascendenza divina, il che implica che esistano gli eletti per questa esperienza, i mistici, e gli altri. La

filiazione aristotelica è come sempre più ragionevole ed è di fatto una teologia meno elitaria. La tensione tra le due filiazioni, che attraversa tutti i grandi monoteismi, è quella tra la figura mistica dell'esperienza religiosa e la sua figura ecclesiastica e razionale. La filiazione platonica privilegerà gli individui eroici, le eccezioni, mentre l'eredità aristotelica consoliderà piuttosto l'organizzazione, anche nella sua forma statuale, o, nell'ordine dell'intelletto, accademica. Un eroismo ascetico elitario, una concezione della religione di avanguardia, un comunismo "elitario per tutti", si oppongono a qualcosa di più storico e più comunitario, più ragionevolmente statuale. Si sa che i grandi mistici sono sempre stati tenuti in sospetto dagli apparati, perché se una trasmissione cortocircuita l'apparato questa è sempre per lui una minaccia. La filiazione platonica, fondamentalmente rivolta verso il genio dei dirigenti, è poco preoccupata del mondo, della sua destinazione effettiva, socializzata. La filiazione aristotelica, più empirica, più pragmatica, è più sensibile alle sirene dell'apparato e alle esigenze delle abitudini vigenti.

Ne risulta un paradosso sicuramente interessante. Per Aristotele il punto di partenza del pensiero è l'esperienza sensibile, ciò che è dato, ciò che è qui, la certezza dell'essere naturale. Da cui nella sua prosa questa straordinaria stilistica degli esempi. Aristotele non ha bisogno di provare che la natura esiste, poiché ci sono gli esseri naturali. Più precisamente, se il punto di partenza è l'essere naturale e si tratta poi di stabilire qualcosa che non si dà nella natura – per esempio l'esistenza di Dio, che non è oggetto dell'esperienza – la sola possibilità è la dimostrazione: occorre una prova. Essa è necessaria per passare da un che di naturale a qualcosa che non lo è, poiché non esiste un'intuizione particolare di ciò che non è naturale. Se volete il sovrannaturale o il trascendente non vi avrete accesso tramite l'esperienza, occorre far ricorso al ragionamento. Da qui la grandissima importanza data alla dimostrazione: l'impostazione sarà tanto più dimostrativa se il suo punto di partenza è l'essere naturale. Aristotele è incontestabilmente il primo grande filosofo dimostrativo, con lui affrontare una questione significa amministrare una prova razionale. E questo nonostante ci sia una rimozione del paradigma matematico, anzi proprio per questo. Dato che non avete un'intuizione ideale ma solamente delle intuizioni dell'essere naturale, della sostanza, siete obbligati ad argomentare partendo dall'essere naturale e dalla sua sostanzialità.

Per Platone vale il contrario. Il punto di partenza è l'idealità matematica, non l'essere naturale, che è screditato, abbassato, considerato

inconsistente. Questo abbassamento del sensibile avviene a vantaggio del sottrattivo delle idealità matematiche, le quali, questa è la loro virtù, non sono oggetto di un'intuizione sensibile, dunque non ci presentano niente, il che costituisce esattamente la loro forza. Le matematiche provano infatti che si può avere accesso al transnaturale mediante l'intuizione intellettuale. Esse ci mostrano che è possibile pensare qualcosa astraendo da ogni riferimento sensibile. Niente vieta ad esempio di pensare l'essere supremo. È possibile che non ci sia il bisogno di prove e che se ne abbia comunque un'intuizione particolare poiché, come dimostrano le matematiche, esiste un'intuizione puramente intellettuale e persino un'intuizione senza oggetto. In altre parole, poiché ciò che non si dà nell'esperienza può tuttavia esistere ed essere percepito in un'esperienza, ciò può valere anche per l'ente supremo.

Ne risulta una situazione incrociata molto istruttiva. Aristotele, che esclude il paradigma matematico, è costantemente dimostrativo, mentre in Platone, che accetta il paradigma matematico, l'approccio filosofico è tutto sommato molto più intuitivo, più estetico, molto meno dimostrativo. Ciò confonde un po' le cose, le complica. Visto dall'esterno, il razionalista (se si chiama così qualcuno che non afferma niente senza l'elemento della prova) è Aristotele, mentre a essere aperto alle intuizioni mistiche o puramente intellettuali è Platone, poiché ai suoi occhi è possibile che l'esistenza del sovrasensibile si dia in un'esperienza e non in una prova. Quando parliamo del paradigma matematico a proposito di Platone, o anche sul mio conto, bisogna osservarlo da vicino. Se intendiamo con "paradigma matematico" la questione puramente formale e linguistica della dimostrazione – questo è un senso possibile – si potrà dire che è Aristotele a rispettarla: anche se si tratta di Dio lui ha bisogno delle prove. Ma se si intende piuttosto il fatto che l'essere può darsi fuori dalla presenza, senza un effetto di presenza, sottrattivamente, che esso non è forzatamente sostanziale o naturale ma può darsi in un'intuizione intellettuale, a quel punto è Platone il matematico.

Ricapitolando: sembra evidente che ciò che è in gioco nella disposizione contrastante tra le due filosofie è l'esistenza dell'esperienza e della prova. Ma neanche questo è così semplice. Se prendiamo come esempio l'esperienza mistica (essendo il platonismo la grande via aperta alla sua tematizzazione) si ottiene, anche sulla chiara opposizione tra esperienza e prova, una risposta ambigua. In effetti, si può *grosso modo* descrivere l'esperienza mistica come un'esperienza tanto dell'essere quanto del niente, della presenza quanto dell'assenza, sia come

apogeo della presenza dell'oggetto supremo che come eclisse assoluta di quest'oggetto. Le grandi mistiche procedono tutte tra le due posizioni. L'esperienza mistica sarà considerata sia come *parusia*, presenza del presente, sia come esperienza del vuoto, che è per l'appunto il contenuto dell'esperienza della presenza. Molti testi mistici e platonici vanno in questa direzione. L'esperienza mistica potrebbe altresì essere l'esperienza dell'irrappresentabile in quanto tale, in quel caso essa comporterebbe il fatto che non c'è alcun oggetto, che l'essere, in particolare l'essere supremo, non si dà come oggetto, che la forma dell'oggetto non è quella dell'esperienza dell'essere, in quanto rinvia piuttosto al cedimento o alla mancanza dell'oggetto. In questo caso si ritrova il paradigma matematico fino al cuore dell'esperienza mistica, poiché considerata come esperienza del vuoto essa non lo contraddice veramente, in quanto l'essere non si dà mai come esperienza ma sempre come sottrazione, come ritiro. Essa è forse così omogenea al paradigma matematico. Il platonismo nel suo crinale concerne l'apertura del paradigma matematico alla possibilità dell'esperienza mistica. Esso postula l'unità possibile tra i due.

Al contrario, dalla prospettiva di Aristotele, di cosa la prova è prova? Ebbene, è la prova di un oggetto. Ciò che viene dimostrato a partire dagli oggetti naturali è nella migliore delle ipotesi un oggetto transnaturale: le dimostrazioni andranno dunque da tipo di oggettività in tipo di oggettività. Non potrete mai fare a meno della forma dell'oggetto. Di conseguenza il *theos*, il dio aristotelico, sarà fermamente tenuto entro la presentazione dell'oggetto, in quanto figura suprema dell'essere. Perché dio è un oggetto? Perché ha la natura di una necessità e solo gli oggetti sono necessari. Non si esce perciò dal dominio dell'oggetto, il che si aggiunge alla necessità di una prova. Per lo meno qui trovate la necessità, mentre, nell'esperienza mistica, trovate il caso folgorante, l'evento, la contingenza, la grazia.

Io dicevo pocanzi che Aristotele dava più spazio all'evento. Ma invertiamo così di nuovo il contrasto Platone/Aristotele perché, come abbiamo visto, il platonismo è più aperto al caso, dunque al vuoto dell'oggetto, mentre l'aristotelismo costringe tutto dentro la trama della necessità dimostrativa e va da oggetto in oggetto. Di conseguenza, questa vasta discussione torna infine al fatto che occorre interrogarsi sulla funzione – nel pronunciabile ontologico – del caso, di ciò che non ha alcuna necessità nella rivelazione dell'essere in quanto essere. Quindi, l'intero ultimo strato della nostra vasta opposizione opporrà il caso e la necessità.

Si domanderà: cosa c'è di casuale nella pronunciazione sull'essere? Aristotele risponderà che niente è casuale: io circoscrivo saldamente la mia presa sull'essere, essendo la prova che l'ente supremo esiste. La filiazione platonica dirà: io mi dirigo verso l'intuizione suprema. Ora, un'esperienza si può preparare, non provare. La figura platonica è sempre iniziatica, la figura aristotelica pedagogica. In tutte le filosofie platoniche si riscontra una metafora dell'ascensione, esse vanno tutte verso l'esperienza, che è forse un'esperienza del vuoto, ma è verso quell'esperienza che l'ascensione si dispone, anche col grande ausilio delle matematiche. *La matematica in vista della mistica*: ecco la strana formula platonica. Quanto a Aristotele, ce n'è una non meno strana, poiché essa sostiene *il rigetto delle matematiche in vista della dimostrazione*. Nell'ascensione platonica io vado verso l'intuizione suprema, la quale, nella *Repubblica*, è rappresentata dall'idea del Bene, ma l'intuizione di quest'idea è in una rottura rischiosa con tutto il conto-per-uno, con tutto il cammino e Platone illustra chiaramente perché. Ai suoi occhi l'idea del Bene è al di là della sostanza, cioè, in un certo senso, al di là dell'essere. Essa è transustanziale. Ma se questo è il caso allora gli ormeggi sono rotti. Non si ha più alcun appiglio sulla sostanza, sull'essere. Di conseguenza la figura una dell'essere, il conto-per-uno dell'essere, che è la sostanza, viene annullata. Per Platone l'ente supremo non si lascia contare per uno nel regime corrente dell'essere. Non si può dire: c'è *una* sostanza. Possiamo solo dire: c'è *questa* sostanza. Ed è per questo che ci aggiriamo nei paraggi del vuoto. Non si sa più dov'è il conto-per-uno. Notate che ciò implica un salto azzardoso, contingente, che nessuna delle forme anteriori permette di calcolare o disporre. Ecco ciò che per Aristotele è assurdo, irrazionale, un ἄλογον (*alogon*), poiché per lui l'ente supremo è coerentemente il garante ultimo della sostanzialità di tutto ciò che è. Egli è la sostanza per eccellenza, la suprema sostanza, ciò che è completamente sostanza, ciò che realizza completamente la sostanzialità dell'essere. Tra pensare il principio supremo come "trans" tutto ciò che precede o pensarlo come compimento e perfezione di ciò che precede, la sfumatura è capitale. Queste sono due figure dell'ultimo. O si è in posizione di trascendenza casuale in rapporto a ciò che precede o ciò che è ultimo compie ciò che precede.

Vedete che si tratta di un dibattito molto serrato e difficile da risolvere. Vado dunque a estrarre un esempio dalla nostra esperienza storica.

Si sa ciò che ci ha causato politicamente l'idea della necessità e del garante supremo in questo secolo, poiché si può dire fondamentalmente che tutto un marxismo è stato aristotelico. Nel senso che esso funzionava secondo il regime della necessità, della certezza dimostrabile della rivoluzione, dell'amministrazione della prova nell'indagine sul capitalismo, dell'avvento inevitabile del comunismo, etc. All'interno di questo spazio della necessità esisteva necessariamente un garante supremo, lo Stato-Partito. Era lui Dio.

Io non dico ciò nell'ottica di una facile metafora polemica. È un fatto che il dispositivo razionale nel quale il Partito-Stato si enuncia o si mostra come garante supremo della verità è di tipo aristotelico. Esso è l'ente supremo dell'essere della classe. Lo è perché ne concentra e ne epura tutte le caratteristiche: è il rappresentante supremo, indiscutibile, intoccabile, non sperimentabile della classe. È il supremo motore immobile, si potrebbe dire. Tutto questo rientra in quel verso di canzone che mi ha sempre colpito e che, come si sa, ha portato al sacrifico milioni e milioni di persone: «Il partito ha sempre ragione». Il fatto che il partito abbia sempre ragione prova che esso è il supremo motore immobile: qualunque sia la sua mobilità apparente, l'immobilità della sua rappresentazione sostanziale è inamovibile. È noto cosa ci ha comportato questo dispositivo aristotelico. Effettivamente l'avventura dello stalinismo così pensata, fin dagli anni venti, si è rivelata disastrosa.

Ma noi sappiamo anche cosa ci ha causato l'estremismo.

L'idea di una transitività della filosofia nella politica, l'idea che la pura rivolta effettui il concetto, l'idea dell'immediatezza dell'esperienza e dell'inutilità della fatica prolungata e paziente, tutto ciò ha generato una serie di catastrofi. Senza dubbio queste catastrofi attirano più simpatia delle altre. Queste catastrofi estremiste sono più romantiche, più poetiche. Tuttavia, i disastri di cui esse sono responsabili sono non meno incontestabili e devastanti. Esiste un marxismo platonico, anche in Marx stesso, un marxismo del volontarismo principiale senza mediazione, fortemente ideologizzato. Certo, nei periodi di esaltazione storica, il mondo intero è sostanzialmente platonico. Ma nei periodi in cui tutto ciò fallisce, quando torna la calma, tutto il mondo è aristotelico. È d'altra parte noiosa quest'oscillazione storica. Poiché è una legge del pensiero che vale un po' come un eterno ritorno. C'è l'aristotelismo di mezzo e brevi episodi platonici trascendenti.

Il vero problema è probabilmente altrove, ossia è sapere, in definitiva, come farla finita con quest'opposizione. Farla finita vuol dire

pensare o tentare di pensare il termine comune ai due orientamenti, che fa in modo che essi si oppongano, o, più esattamente, pensare l'impensato comune ai due. Si tratta di cambiare terreno, sia nella misura in cui questa cesura originaria ha cessato in quanto tale di essere pertinente, sia per il fatto che non si può più pensare l'esperienza a partire da quest'opposizione. Così come non c'è un reale pensiero politico a partire dall'opposizione destra/sinistra. Quanto detto esige in ogni caso la delimitazione del significato esatto del paradigma matematico, cioè pensare la modalità in cui il platonismo lo ammette e l'aristotelismo lo rifiuta.

Fondamentalmente il nodo della questione sarà pensare il fatto che non esiste in realtà un paradigma matematico, che le matematiche non sono il paradigma di un bel niente. Non è dunque corretto adoperarle come un paradigma, né polemizzare contro di esse. Si tratta di stabilire che, rappresentando esse stesse l'effettuazione ontologica, non possono servire né da modello né da referente per qualsivoglia dottrina dell'essere, *perché esse sono quella dottrina*.

Sin dal momento in cui la situazione è tale che ciò che viene istituito nelle matematiche è *il* pensiero dell'essere, la determinazione della filosofia in rapporto alle matematiche è completamente decentrata. La filosofia non prova dunque per le matematiche né fascino né disgusto. Essa prende atto del fatto che ciò che è pronunciabile dell'essere in quanto essere è pronunciato dalle matematiche. Ciò comporta infine che tanto il concetto aristotelico della prova quanto il concetto platonico dell'esperienza mistica del vuoto sono da rifiutare in quanto tali, perché l'uno e l'altro mantengono le matematiche in posizione di paradigma. Quindi, dato che l'effettuazione storica del pensiero dell'essere in quanto essere sono le matematiche stesse, il campo che si offre è un campo in cui ciò che si tratta di pensare non è più a rigor di termini dell'ordine dell'essere in quanto essere. Da questo punto di vista c'è una nuova disposizione del campo del pensabile, all'interno del quale l'opposizione Platone/Aristotele non è più pertinente in quanto tale. Ed è naturalmente all'interno di questo campo che noi tenteremo di pensare Aristotele come un contemporaneo, come una disposizione di pensiero che può esserci utile e non per la guerra contro Platone e per altri scopri.

Una volta che abbiamo ricollocato in profondità il significato dell'opposizione Platone/Aristotele, possiamo ora avvicinarci al nostro obiettivo. Ciò che ci servirà da mediazione è il fatto che il punto

di partenza di Aristotele è la figura della natura, la presenza naturale, l'essere naturale. A tal proposito la *Fisica* è a mio avviso un trattato centrale. Diversamente è impossibile comprendere ciò che Aristotele dice della metafisica, alla quale passeremo mediante l'uso di una prova. La fisica è la teoria della natura. Come Aristotele definisce la natura? Cito: «La natura è un principio e una causa (ἀρχή) del muoversi e del riposare [questi sono degli infiniti, sto traducendo letteralmente] per ciò in cui essa risiede immediatamente, secondo il suo essere e non per accidente».[1]

Cosa bisogna comprendere? Sembra che la natura sia incaricata di rendere conto di ciò che è, in quanto ciò che è ha la capacità di movimento e del riposo, dunque ha la capacità del cambiamento. Movimento e riposo hanno per Aristotele un significato molto largo (ad esempio la crescita, la decrescita, etc.), sono delle categorie che sussumono il cambiamento in generale.

La natura riguarda ciò che è in quanto cambia o è in grado di cambiare, purché questa natura appartenga all'essere della cosa e non per accidente. Per esempio, se il cavallo trotta ciò avviene per natura, la sua *phusis* lo include come disposizione. Al contrario una macchina ha un principio di movimento per accidente. Quanto detto concerne l'opposizione tra φύσις (*phusis*) e τέχνη (*technè*), che si traducono generalmente con natura e arte, mentre sarebbe meglio tradurli con natura e tecnica. Un oggetto tecnico può essere in grado di muoversi, ha certo in lui una causa del movimento, ma non la detiene secondo il suo essere, né immediatamente. La detiene secondo la sua finalità ed estrinsecamente. Quando Aristotele precisa «non per accidente» bisogna comprendere che il movimento del cavallo e quello di una macchina sono per lui delle categorie ontologiche assolutamente distinte, l'una dipende dalla *phusis* (immanente, immediata e per se stessa), l'altra dalla *technè* (mediata ed esteriore). La natura è la disposizione al cambiamento colto nel suo essere. Ecco perché molti materialisti marxisti hanno visto in Aristotele un grande dialettico, poiché attraverso la categoria di *phusis* lui pensava l'identità dell'essere e del cambiamento, mentre gli idealisti platonici erano fissisti, immutabili, eterni. Ma se vogliamo essere precisi, bisogna dire: la natura è ciò che consente a un essere di restare nel suo essere nel cambiamento. In breve, per una sostanza la natura è il conto-per-uno della sua trasformazione e del suo cambiamento. Il suo cambiamento

[1] ARISTOTELE, *Fisica*, tr. it. R. Radice, Milano 2014, p. 181 (II.1, 192b8, 20-23).

la lascia essere nel suo essere. La natura è il cambiamento come consistenza. Aristotele sapeva che gli organismi cambiano, si rigenerano, ma l'istanza di restare nel proprio essere all'interno del cambiamento stesso è una potenza, la natura come potenza. Il concetto di natura nomina e/o risolve il problema di sapere come l'identità sostanziale sia compatibile con la trasformazione completa. In che senso il bambino e l'anziano sono la stessa cosa? I materialisti in senso stretto, gli atomisti, hanno difficoltà a risolvere questo problema. Si tratta di pensare come lo stesso transiti nel cambiamento.

Si dibatteva all'epoca di problemi come: cos'è un letto per dormire? La *Fisica* ne tratta. Certuni difendono la tesi secondo cui la natura del letto sia il legno, l'albero. Lo prova il fatto che se si sotterra un letto, e supponiamo che esso marcisca e in seguito germogli, crescerà non un letto, ma un albero, dunque l'essere naturale del letto è il legno. Questa non è la posizione di Aristotele, il quale rifiuta minuziosamente quest'esempio. Egli dimostra che pensando in tal guisa non si pensano i cambiamenti della cosa che risiedono nel suo essere, vale a dire i cambiamenti *del letto*. Ora sta qui il vero problema. Ciò che è accaduto è che il letto, essendo un oggetto tecnico che non dipende dalla *phusis*, ha visto il suo essere proprio distrutto nel processo del suo sotterramento. Solo la materia del letto è rimasta. In effetti la materia del letto è il legno. Ma coloro che confondono natura e materia, dice Aristotele, non si accorgono che ciò che occorre delucidare è *il conto-per-uno della sostanza "letto" nel suo cambiamento*. Il materialista volgare pone che in fondo, in ogni cosa, la natura è la sua sottostruttura informe, la sua materialità elementare. Ora il letto, per esempio, è una forma tecnica irriducibile, in quanto natura, al legno di cui è composta.

Vedete in un certo senso che la dottrina aristotelica della forma è in rapporto con la dottrina moderna della struttura. Ogni sostanza in effetti combina una materia e una forma. Aristotele polemizza contro due deviazioni: quella dei materialisti, i quali pensano che la sostanza debba essere ricondotta alla propria materia (argomento del legno del letto) pensando così che la natura sia materia; e quella dei platonici per i quali la realtà sostanziale del cavallo, la sua vera natura, sia l'idea del cavallo, separata dal cavallo, la cavallinità del cavallo, pensabile in sé. Per Aristotele, ciò che è fondamentale, è come un essere sostanziale, mettiamo caso questo cavallo, perduri nel suo essere-cavallo attraverso i cambiamenti incessanti che gli impone la sua esistenza reale. E questa è la sua potenza naturale, ossia la capacità propria della natura.

Natura dunque nomina e/o risolve il problema di sapere come l'identità sostanziale sia compatibile con la trasformazione. Essa può esserlo nella misura in cui la sostanza è naturale, nella misura in cui essa ha in se stessa un'identità naturale come causa o principio del suo cambiamento. La natura è l'essere che si dispiega nella sua presenza naturale. Tutto ciò che si dà come naturale si dà come cangiante nel suo essere, ma questo cambiamento, per il fatto che è naturale, si lascia contare-per-uno. La natura è il cambiamento e al tempo stesso il mantenimento dell'essere dell'essere. È lo sviluppo dell'essere sostanziale.

Heidegger dirà che la *phusis* è l'essere come schiusura, l'essere come apertura alla sua presenza, intendendo "apertura" dinamicamente.[2] Aristotele formula questo pensiero molto profondo per il quale tutto ciò che giunge alla presenza sostanziale vi giunge allo stesso tempo come modificabile. Il venire-alla-presenza è il modificabile. La natura è la primavera dell'essere, il perpetuo venire-all'essere dell'essere.

Cos'è lo studio fisico? La fisica è dunque lo studio del mutamento, la teoria del mutamento; laddove esso si lascia contare per uno, queste saranno le figure dell'uno del cambiamento. La fisica è la scienza di ciò che cambia per dispiegare l'uno che è e che deve cambiare per dispiegare il suo uno. È dunque perfettamente naturale il fatto che la fisica cominci con lo studio del movimento. "Movimento" – rompiamo i nostri schemi fisici contemporanei – ha una portata ontologica immediata e non occorre introdurre il dato temporale per parlarne. Noi vedremo che, per Aristotele, è il movimento che permette di pensare il tempo e non l'inverso. Il movimento, fuori dal tempo, è la legge di natura, è ciò che viene subordinato al principio del conto-per-uno naturale.

Vedremo la prossima volta i quattro concetti principali con i quali Aristotele introduce la didattica del movimento. Essi sono l'infinito, il luogo, il vuoto e il tempo.

[2] Nonostante non venga resa esplicita la citazione del testo heideggeriano, stimiamo che qui Badiou intenda riferirsi al passo seguente: «Ora, che cosa significa la parola *phusis*? Essa indica ciò che si schiude da se stesso (come ad esempio lo sbocciare di una rosa), l'aprentesi dispiegarsi e in tale dispiegamento l'entrare nell'apparire e il rimanere e il mantenersi in esso» (M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, tr. it. G. Masi, Milano 1966, p. 25).

III

20 novembre 1984

L'ultima volta abbiamo ripreso il significato generale dell'opposizione Platone/Aristotele e abbiamo determinato ciò che si doveva intendere con "fisica". Abbiamo constatato che la fisica non può essere pensata nel suo movimento aristotelico se noi non ci liberiamo delle immagini post-galileiane, in cui la fisica è la scienza matematica dell'universo fenomenale che noi conosciamo. Per quanto concerne ciò che diremo in seguito, non si dovrà giammai perdere di vista che la fisica è in un certo senso per Aristotele una disciplina ontologica. Essa appartiene a ciò che egli chiama il sistema della "filosofia prima" ed è nella sua essenza determinata dal concetto di natura, mentre la fisica post-galileiana si è costituita proprio nella forclusione del concetto stesso di natura in quanto concetto dell'essere, per attenersi alle leggi dei fenomeni osservabili. Per Aristotele la fisica è la via di accesso all'essere mediante il concetto di natura, della quale abbiamo detto, riprendendo Heidegger, che era l'essere come schiusura, come «venire al movimento del suo essere». Questa è la sostanza che si dispiega nel suo essere, dunque l'essere che, in quanto appartenente alla natura, si muove, conservandosi per intero, detenendo fermamente l'unità del suo essere essere. *Phusis* designa fondamentalmente l'Uno dell'essere nel cambiamento. La capacità naturale dell'essere, ciò che lo fa dipendere dalla *phusis*, è proprio questa capacità di mantenere il suo essere nel movimento, nel cambiamento e nella trasformazione.

È in questo senso che la fisica di Aristotele si proporrà di studiare la natura. Cos'è che consente a ciò che cambia di continuare tuttavia a essere contato come un essere? Come l'essere e l'Uno restano appaiati l'uno all'altro persino nell'incessante trasformazione? È dunque assolutamente normale che questa fisica cominci con lo studio del movimento. Ma questo cominciamento stesso potrebbe ancora una volta indurci in errore. Potremmo essere portati a pensare che, così come una fisica normale si sviluppa a partire da una meccanica e da una cinematica, la fisica aristotelica comincerà con una teoria del

punto materiale e in seguito con una teoria del movimento dei corpi composti. A questo punto compare un nuovo malinteso, poiché per movimento Aristotele intende ben altro rispetto a noi. È necessario qui decostruire, de-sedimentare le nostre abitudini mentali. Ciò che costituisce per noi la meccanica del movimento è, per esempio, lo studio di un punto materiale mobile nello spazio, della sua traiettoria, della sua velocità, della sua accelerazione. Per Aristotele, al contrario, la teoria del movimento è la teoria di ciò che dell'essere rimane uno, sia che esso si muova o cambi.

Ne risulta che, fondamentalmente, il movimento è per Aristotele un concetto qualitativo. Ciò è divenuto per noi molto oscuro ma occorre restituirlo comunque, se non altro perché è molto interessante per la questione del soggetto. Lo vedremo quando parleremo del tempo. "Movimento" designa un concetto talmente qualitativo che Aristotele definisce il tempo (che è misura, numero, istanza del quantitativo) a partire dal movimento (figura qualitativa), e non il movimento a partire dal tempo.

Comprendiamo bene che i concetti che Aristotele connette al movimento si riferiscono a esso non in quanto attributi o semplici eventi locali, ma perché costituiscono l'essere naturale come schiusura e partecipano all'intelligenza del venire naturale di una sostanza all'Uno del suo essere. Da cui la distinzione aristotelica fondamentale tra i movimenti naturali e i movimenti violenti. Si tratta qui di una distinzione ontologica, di una distinzione di essere in relazione al mutamento. I movimenti naturali sono conformi alla schiusura naturale dell'essere secondo il suo Uno, sono dei movimenti che appartengono alla disposizione naturale di una sostanza. I movimenti violenti, al contrario, sono definibili solo in quanto turbano l'essere naturale e presuppongono di conseguenza una causa artificiale, un intervento che non è inscritto nel movimento di schiusura inaugurale dell'essere. Prendiamo l'esempio di una pietra che cade, andando dunque verso il basso. Questo è per Aristotele un movimento naturale. Ma se gettate la pietra in aria per un po' di tempo questa va verso l'alto. A quel punto, per Aristotele, il suo movimento è violento. Bisogna notare che "violento" rinvia all'idea di "mostro". Trattasi di un movimento mostruoso in senso stretto: un movimento che non è conforme alla disposizione naturale della cosa. Ne segue che i movimenti si lasciano perfettamente classificare per Aristotele in movimenti normali e movimenti patologici. Ciò è assolutamente coerente e il fatto che esistano

dei movimenti mostruosi, così come il fatto che esistano degli animali mostruosi, ci invita in qualche modo a cercare sul versante dell'animale la metafora del movimento. Di conseguenza, bisogna comprendere il movimento come l'espressione dell'ordine naturale dell'essere, come le specie animali, gli organismi viventi o l'esistenza delle foreste...

Il movimento è la foresta dell'essere e non una disposizione meccanica astratta. La foresta dell'essere nel senso in cui essa è ciò che cresce, ciò che si schiude, che abbraccia e dispone l'essere nel suo movimento naturale. Naturalmente si potranno avere in tutto questo anche delle violenze, delle patologie provvisorie, delle cose che non accadono secondo quest'ordine e che sono dunque, agli occhi di Aristotele, essenzialmente accidentali.

Vedete a che punto bisogna modificare, per entrare nella fisica aristotelica, la nostra percezione moderna. Dobbiamo rapportarci al movimento in una posizione nativa assolutamente prescientifica, per cui il movimento deve essere pensato e osservato esattamente come lo sono le bestie, le piante e le stelle, in quest'ordine di pre-percezione in cui la cosa è colta così come essa si dispone nel suo essere e non secondo la previsione e la presa che l'ordine della scienza ci fornisce sulla sua disposizione. Il movimento non è una figura geometrico-sperimentale, è una forma obbligata dell'essere in quanto natura.

Ciò potrebbe sembrare arcaico poiché è evidentemente pre-galileiano, prescientifico. Ad ogni modo dobbiamo basarci su quest'arcaismo allorquando cerchiamo per esempio di pensare – in un senso molto vago ed empirico – qualcosa come il cambiamento del soggetto o il soggetto nella categoria del movimento. Perché è chiaro che in un certo senso il cambiamento è comprensibile come la sostanza della storicità e non come la sua misura esteriore, come ciò che si lascia in essa numerare e prevedere. Di conseguenza, per quanto riguarda queste grandi figure del mutamento in cui il punto del soggetto è decisivo, potremmo dire che il rapporto nativo di Aristotele col movimento sia più fecondo del rapporto galileiano. Poiché il nostro tentativo moderno di pensare il movimento o la trasformazione soggettiva nella figura del movimento locale spazio-temporale è a sua volta una metafora fuorviante. Meno ingannevoli sono in un certo senso le metafore di Aristotele perché, precisamente, esse comprendono che ciò che qui è in gioco si lascia unicamente conoscere come figura o *impasse* dell'essere, e non come forma astratta situata nella prefigurazione dello spazio-temporale.

Come procede Aristotele? Ci darà una definizione generale di movimento che noi lasceremo da parte per il momento. Ciò che c'interessa immediatamente è che lui comincia con l'esame di quattro concetti – l'infinito, il luogo, il vuoto e il tempo – che sono, dice lui, quattro idee, quattro generalità che l'opinione immediata associa al movimento. Lo studio di questi quattro concetti occuperà *grosso modo* i libri III e IV della *Fisica* e si lega direttamente con la definizione di movimento. La tesi che voglio introdurre è che, attraverso lo studio di questi concetti – che sono per Aristotele dei concetti della fisica–, si presenta qualcosa che non è dell'ordine dell'essere ma che attesta che è in gioco una concettualizzazione del soggetto.

In altre parole, molto più che in una fase successiva, quando ad esempio egli dimostrerà l'esistenza di Dio o, più esattamente, l'esistenza di un motore primo immobile, è nello studio sistematico che Aristotele propone dell'infinito, del luogo, del vuoto e del tempo che risiede propriamente l'*impasse* fisica del suo discorso, vale a dire il suo luogo sintomatico principale. Sono quattro concetti un po' diagonali in rapporto al suo approccio assiale perché, in una certa misura, sono per lui dei concetti secondi. Non come il movimento, la sostanza o Dio. Questi sono dei concetti che ai suoi occhi appaiono come il luogo di una dialettica, ossia il luogo di un sistema di confutazione, di esame, di problemi, persino, non lo nasconde, di problemi piuttosto considerevoli, che tuttavia non sono interamente nel cuore della sua proposta. Ecco perché penso che il sistema stesso di questi quattro concetti predisponga l'*impasse* fisico della proposta aristotelica e designi indiscriminatamente il punto del soggetto.

La lista in sé è già per noi molto interessante. Perché proprio il vuoto, il tempo, il luogo e l'infinito?

Il vuoto. Per noi, non per Aristotele, il vuoto è in definitiva il punto d'essere di ogni situazione. È per me, come sapete, un concetto ontologico fondamentale. Da qui l'interesse che c'è nell'esaminare la tesi di Aristotele sul punto preciso che, per lui, il vuoto non esiste. Tutta la sua impresa consiste a de-ontologizzare a ogni costo il vuoto. Se si ammette che in verità il vuoto è il punto in cui ogni disposizione si sutura all'essere, si riconoscerà in questo sforzo di de-ontologizzare il vuoto uno sforzo sintomale tipico. Si può dire che in un certo senso, in relazione ai concetti dominanti della storia del pensiero, Aristotele ha contribuito a sloggiare il vuoto dal pensiero fino al XVII secolo. È dunque un'operazione dalla lunga distanza. Non ci resta che vedere la

violenza e l'ostinazione con la quale Pascal procede, nei suoi famosi testi sul vuoto, per sollevare il peso di questa esclusione millenaria del vuoto da ogni posizione di essere.

Il luogo. Si riconoscerà in esso la necessaria topologia di ogni comprensione del soggetto. Il luogo è in un certo senso il fatto che ogni processo è "piazzato" [*espacé*] e che la metafora del luogo è imprescindibile per ogni teoria del soggetto. Esiste un topos soggettivo, aspetto che Lacan stesso ha largamente sviluppato nell'ultima parte della sua opera, quando andava alla ricerca delle disposizioni topologiche in cui si annodano le istanze del soggetto.

Il tempo. Questo concetto pone il problema della consistenza del soggetto. Il tempo è il punto in cui determinare ciò che, nel soggetto, è al contempo continuità e discontinuità. Niente è più importante dal punto di vista della teoria del soggetto dell'intellezione di una logica temporale, di conoscerne gli arcani. Anche in questo caso è sufficiente pensare all'importanza che hanno per Lacan cose così decisive come la teoria del momento-di-concludere, per rendersi conto che la figura del tempo, non semplicemente nella sua a-prioricità kantiana, ma in modo più generale, è inerente alla teoria del soggetto e alle sue profondità. Insisto su ciò giacché il tempo riguarda la questione estremamente delicata del rapporto intra-soggettivo tra continuità e discontinuità, tra frammento e consistenza, tra la mancanza e il mantenimento e, in ultima analisi, tra la soggettivazione e il processo soggettivo.

L'infinito. È tra i quattro concetti quello che ho scelto di sottolineare più fortemente e vedremo che esso è forse il significante cieco del soggetto in quanto tale.

Su questi quattro concetti, concetti canonici di ogni teoria del soggetto, le posizioni di Aristotele comportano delle argomentazioni e delle confutazioni molto complesse. Questo perché non possiamo pensare di dare qui, salvo a consacrarvi troppo tempo, una visione dettagliata della sua teoria. Ciò ci costringerebbe inoltre ad attraversare un sistema di problemi e di polemiche che ci trascinerebbero in un'investigazione molto dettagliata della storia della filosofia e della storia di questi concetti all'epoca stessa di Aristotele.

Per precisare *en passant* il tipo di dedalo nel quale Aristotele conduce la sua indagine, io prenderò un solo esempio, quello del luogo. Aristotele comincia con un lungo chiarimento preliminare. In seguito, il punto chiave, il problema fondamentale al quale egli perviene, è estremamente interessante per la sua denominazione. Si tratta in

effetti di sapere se una cosa può essere immediatamente all'interno di se stessa. Questo è il punto principale dell'esame della questione del luogo. In effetti è una questione topologica di grande importanza, dove vediamo bene, dal punto di vista della nostra indagine, che è in gioco, quanto al soggetto, il problema della sua interiorità. In che senso si può dire che il soggetto può essere colto come interno a se stesso? Più generalmente, che significano, per quanto concerne il processo soggettivo, le categorie di interno e di esterno? Quali sono gli intrecci? Ricordo che i modelli topologici tipo il nastro di Moebius sono stati propriamente introdotti da Lacan per mostrare che, dal punto di vista del soggetto, esiste in merito alle categorie di esterno e interno una torsione costitutiva. Queste questioni della torsione, vale a dire il modo in cui l'interno non è completamente discernibile dall'esterno, o il fatto che occorre per esserlo un taglio, etc., Aristotele non le sviluppa in quanto tali, ma è spinto a osservarle attraverso la questione per lui decisiva di sapere fino a che punto una cosa può essere detta immediatamente all'interno di se stessa. Poiché capite che se una cosa può essere detta all'interno di se stessa, potremmo dire che la cosa controlla il luogo, cioè potremmo assegnare come luogo ciò che la cosa determina come il suo essere all'interno immediato di se stessa. Si avrebbe perciò un'interiorità della cosa, quale essa sia, un'interiorità dell'essere, che permetterebbe di determinarne il luogo in termini di immanenza. Ora, Aristotele rifiuterà questo punto: per lui è impossibile dire che una cosa è immediatamente all'interno di se stessa. Quanto alla topologia, la dottrina aristotelica del luogo esibisce dunque una topologia non interiorizzante. Si dovrebbe qui ricordare che una definizione possibile di insieme aperto, concetto chiave della topologia moderna, è: un insieme è aperto se esso è identico al suo interno. Aristotele si situa esplicitamente al di fuori di questo genere di affermazione.

Tuttavia, se si radicalizzano le cose, se recepiamo questo rifiuto dell'interiorità, o se la svolgiamo nelle categorie che ci interessano, potremo dire che per certi versi *Aristotele propone un rifiuto fisico della psicologia*. Anche se non è questo ciò che Aristotele ha in mente. Poiché questa critica dell'interiorità equivale a dire che non esiste un interno locale esaminabile che si può considerare come il principio della cosa o il principio del soggetto. Se scegliamo di intendere con "luogo" l'ipotesi di un'interiorità a sé, non c'è un luogo del soggetto, il soggetto è senza luogo.

Aristotele aprirebbe così la strada – cosa che, ancora una volta, non dice mai – a una delocalizzazione del soggetto, nel senso naturalmente di una delocalizzazione immanente, nell'interiorità. Potremmo allora confrontare quanto detto con ciò che, nel mio linguaggio, definisco come la posizione fuori-luogo [*hors-lieu*][1] del soggetto. Questa posizione equivale a rimandare la questione del luogo a quella dello spazio e dunque alla topologia esteriore, spogliando così il soggetto di ogni interiorità. Vediamo come l'attenzione recata da Aristotele alla dimensione originariamente qualitativa dei fenomeni, ci conduce a delle conseguenze significative se iniziamo a rifiutare le posizioni di tipo interiorizzante, come quelle che possono dispiegarsi da un altro tipo di dinamismo o sostanzialismo, persino dall'introspezione della psicologia classica. Comprendete bene che Aristotele è certamente sostanzialista, ma ciò non significa affatto che egli rappresenta un ter-

[1] Questo neologismo è uno dei termini della dialettica a cui Badiou dedica l'intera prima parte del suo *Théorie du Sujet*, utilizzandolo nella forma contratta "*horlieu*" (A. Badiou, *Theorie du sujet*, Parigi 1982, p. 28). Possiamo considerare il lemma in questione il perno su cui Badiou costruisce la propria teoria della soggettività rivoluzionaria, nonostante gli esiti futuri del concetto sotto altre vesti fonetiche; in *Logiques des Mondes*, ad esempio, l'*horlieu* diverrà il già discusso *inexistant*. Tuttavia è necessario analizzare la nozione su più livelli. Da un punto di vista diacronico, il germe della dialettica *horlieu/esplace* si presenta nel testo del 1975 *Théorie de la contradiction*, con la coppia *force/places* (Id., *Theorie de la contradiction*, Parigi 1975, p. 74): all'interno di una struttura che assegna delle posizioni, ad esempio il capitalismo, vi è una forza eccedente e in contraddizione massimale con essa che riesce ad annientarne la logica di fissazione, di comando. Le influenze maoiste, a questo stadio del pensiero badiouano, sono evidenti e non saranno mai sconfessate dal filosofo francese. Nel testo del 1978, *La noyau rationelle de la dialectique hégélienne*, Badiou precisa che un elemento "*hors place*", in eccesso qualitativo sulla struttura, deve tendere alla conquista dello spazio di assegnazione e, di conseguenza, edificare una nuova legge. Ad ogni modo, solo in *Théorie du sujet* la coppia dialettica riceverà un assetto teoretico più concreto, in quanto sarà il risultato del lavoro esegetico badiouano sulla *Logica* hegeliana; a essere presi in esame in modo quasi avanguardistico saranno i capitoli sull'essere determinato e sulla forza e la sua estrinsecazione. I lettori di Derrida, influenza oramai certa nella trama concettuale di Badiou, potrebbero rimandare, al cospetto della nozione di forza, al saggio *Forza e significazione* (J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, tr. it. G. Pozzi, Torino 2002, pp. 3-38) in cui si fa riferimento, entro un'ottica prevalentemente nietzscheana, a un campo di forze essenzialmente inconscio che genera le differenze concettuali e che viene organizzato in seguito da una struttura come senso trasmissibile. Badiou rimane però distante da questa prospettiva semiologica, preferendo mantenere l'aspetto più eminentemente politico di quest'insieme di concetti: l'incompletezza di una totalità. [N.D.T.]

reno favorevole per qualcosa come lo psicologismo. Insisto su questo punto per affinare le dialettiche aristoteliche e non farle appiattire troppo in fretta sul pensiero comune. Di fatti questo congestionamento dell'interiorità varrà per un'altra definizione di luogo, molto complessa, che io intendo mostrarvi ora, in cui il concetto assiale non è più quello di interiorità bensì quello di limite.

Qualcuno in aula: *È possibile che oltre al rifiuto dello psicologismo ci sia qui un rifiuto della fenomenologia in cui la nozione di interiorità ritorna costantemente?*

Sì. Tra una certa fenomenologia e lo psicologismo, nel senso molto ampio in cui l'ho definito, il cordone ombelicale non si è mai rotto. Io penso effettivamente che la posizione di interiorità e di immanenza sia sempre più o meno sostanziale. Lo è molto più in Merleau-Ponty, meno in Sartre, perché, in fin dei conti, in Sartre l'interiorità è interamente negativa e completamente riversata nell'esteriorità.

Dopo aver così congedato l'ipotesi che qualcosa possa essere dichiarata interna a se stessa, Aristotele dirà quanto segue: il luogo è il limite immobile immediato dell'involucro di un corpo. Il concetto fondamentale è qui quello di limite: πέρας (*peras*). Vi indico la parola greca perché l'infinito nel suo concetto greco è semmai l'illimitato e ciò che traduciamo in francese con infinito è ἄπειρον (*apeiron*), in cui la "a" è privativa e indica dunque il non-finito in senso stretto. Ora, nella definizione aristotelica di luogo, il limite immobile si dice *peras*, il che mostra ancora una volta che per lui l'infinitudine è identica alla delocalizzazione. Poiché ciò che è negato, nell'infinito, ciò a cui l'infinito sottrae una supposta sostanza, è il limite. Il limite, concetto organico del luogo, non è inteso come interiorità ma come involucro, vale a dire come limite del sito del corpo in questione.

È parimenti eclatante constatare che la vera coppia di contrari non è immediatamente quella finito/infinito. Questo sembra accadere nella mediazione della traduzione della parola *apeiron* non con illimitato ma con infinito. Esiste inoltre l'interferenza della tradizione cristiana sulla questione dell'infinito, dato che in essa l'infinito, malgrado la sua radice negativa, è diventato un predicato positivo poiché designa l'essere massimo. In Aristotele, ad ogni modo, l'etimologia concettuale non va per nulla in questa direzione poiché l'infinito, l'*apeiron*,

è la privazione del limite. Ora, come vedremo, *il limite è un concetto affermativo*. Se posso dirlo, il limite non è affatto una limitazione della sostanza. A essere positiva è la limitazione: se traducessimo più correttamente *apeiron* con illimitato saremmo certamente più vicini alla risonanza aristotelica, soprattutto se teniamo presente che la limitazione è per Aristotele un attributo fondamentale dell'essere stesso.

Esistono, sul rapporto dei Greci con la questione del limite, dei testi magnifici in Hörderlin. Ma, senza cercarli, bisogna capire che, nella fisica aristotelica, *peras*, il limite, è anche il fondamento del luogo e il modo in cui l'essere naturale accade. Con limitazione non si intende che qualcosa sia assente o manchi, perché è al contrario il modo in cui l'essere si dona, e la sua essenza affermativa è di essere limitato. Perché questo? Ebbene, perché, come abbiamo visto, esso deve donarsi come Uno e perché, per Aristotele, la limitazione dell'essere, o il fatto che nella fisica esso si manifesta sempre in un luogo, è il modo in cui l'essere si schiude come Uno. L'illimitato, al contrario, è ciò che soffre la mancanza dell'Uno, ciò che, proprio perché non è dato nella limitazione, è orfano dell'Uno. Ne riparleremo.

Anche in questo caso dobbiamo liberarci da tutta una tradizione. Quest'idea del luogo pensato a partire dal limite consente di comprendere che, per Aristotele, l'infinito, lungi dall'essere un merito, rappresenta piuttosto un pericolo per l'essere per via della sua disseminazione nel non-Uno. E il non-Uno è ciò che non si lascerà contare per uno, ciò che non si lascerà esplorare nella forma dell'Uno. Cosicché quando Aristotele dice che il luogo è il limite immobile immediato dell'involucro di un corpo, questa non è una descrizione, è una giustizia dell'essere, una giusta misura dell'essere. Perché ogni cosa ha il suo luogo naturale necessariamente e non semplicemente perché possiamo osservare che essa ne ha uno. *A posteriori*, empiricamente, constateremo per esempio che la terra ha come luogo il basso e che il fuoco ha come luogo l'alto... Questi sono solo dei riempitivi empirici. Ma, in linea di massima, è necessario che ciascuna cosa abbia il suo luogo in quanto limite immobile, perché è necessario che ciascuna cosa sia prodigata nell'essere secondo l'Uno e dunque secondo il limite. Il luogo è una sorta di visibilità di quest'uno dell'essere. Al punto che un'obiezione fondamentale di Aristotele contro il vuoto, uno dei modi in cui lo rifiuta, consiste nel dire che non può esistere il vuoto perché, nel vuoto, non c'è un luogo, cioè una prescrizione naturale del luogo. Quanto detto è certamente tutto il contrario del pensiero mo-

derno. Niente può venire alla schiusura come uno nel vuoto perché, dirà Aristotele, il vuoto è indifferente. Non esiste nel vuoto questo sistema di differenze in cui potrebbe sorgere il limite. Di conseguenza, il vuoto è antinaturale. Ma cerchiamo di capire che questo vuol dire che il vuoto è un pericolo per l'essere; esso è ciò che non si schiude, ciò che non dona nulla, ciò per cui nulla giunge al suo essere.

Nella misura in cui esiste una topologia aristotelica, bisogna comprendere che essa è una topologia del limite, ma del limite la cui essenza positiva è la limitazione. Occorre che l'essere accada nella sua limitazione. E il limite, per Aristotele, dunque il luogo, non è ciò che si oltrepassa.

Ancora una volta è importante constatare le rivoluzioni concettuali che ci separano da Aristotele e che ci interdicono di comprenderlo facilmente. Per noi, un limite, è essenzialmente pensato come ciò che può essere varcato, oltrepassato. Il limite è ciò che barra l'accesso a ciò che è posto al di là del limite. Il limite, repressivo, è il limite che bisogna soffrire, sopportare. Esso è una mancanza di essere. Ciò che si pensa circa il soggetto nel limite è a quanto pare la trasgressione. Per Aristotele non è affatto così. Il limite è il modo in cui la cosa si afferma come una. Il limite è dunque non ciò che si trasgredisce ma ciò entro cui la limitazione si compie e la limitazione è un attributo positivo dell'essere. Di conseguenza, lungi dal doverlo pensare come ciò che si varca o come il dover-essere di un attraversamento, il limite è il prodotto della limitazione e la limitazione è il modo in cui l'essere viene alla schiusura. Ne deriva che l'oltrepassamento e il passaggio saranno dei pericoli, delle dismisure, degli squilibri e rappresenteranno infine, agli occhi di Aristotele, delle catastrofi per l'essere, delle figure di cui si vedrà in che senso saranno più o meno delle figure di annientamento, di dissoluzione.

Per pensare correttamente il limite bisogna comprenderlo nel movimento della limitazione. È la limitazione che produce il limite e non l'inverso, poiché essa è il modo in cui l'essere si ricopre di limitazione per donarsi, per essere. Non è un barra, ma uno sviluppo, un movimento di assunzione della sostanza secondo il suo conto-per-uno naturale. Da notare pertanto che questo non è un movimento che si dispiega nel tempo.

Qualcuno in aula: *Sono gli orologi che indicano il tempo, il tempo non esiste indipendentemente dal cambiamento.*

Cominciamo dicendo che la posizione di Aristotele non è una posizione kantiana. Il tempo non è di certo un *a-priori* della percezione del movimento. Il che significa semplicemente: non esiste un'autonomia vera e propria del parametro temporale in rapporto al parametro spaziale. Direi questo piuttosto.

Lo stesso: *È un'allusione alla teoria della relatività?*

Non vorrei impegnarmi in un'epistemologia della relatività a proposito di Aristotele. Volevo semplicemente precisare ciò che segue. La posizione di Aristotele consiste nel dire: c'è una realtà qualitativa del movimento e, a partire da essa, finché è comprensibile, pensabile in sé al di fuori delle categorie spazio-temporali, stabilisco cosa accade al luogo e al tempo. Ma questa è una cosa ben diversa dal dire: bisogna modificare l'autonomia newtoniana del tempo e dello spazio in modo tale da rendere conto del fatto che gli effetti di velocità, di distanza, modificano, contraggono o dilatano il parametro temporale. Ciò equivale in effetti a postulare una correlazione tra il parametro temporale e gli altri parametri della fisica, vale a dire la materia, l'energia... Esiste una figura di integrazione parametrica nella relatività che possiamo definire aristotelica solo da lontano. Poiché, in Aristotele, vige una superiorità ontologica della venuta all'essere in quanto tale, di cui il tempo e il luogo sono degli effetti derivati, pensabili come effetti secondi o dimensioni seconde. Tutto ciò è molto differente.

Lo stesso: *Non esistono, nella fisica contemporanea, dei movimenti che appartengono all'ordine del cambiamento?*

Certamente. Ma essi appartengono all'ordine della trasformazione della materia in energia e io penso che neanche questo vada bene per Aristotele. In un certo senso, l'idea del luogo naturale delle cose è ancor più disturbata dalla relatività che dal galileismo. L'idea di un ordinamento delle cose legato alla schiusura dell'essere, da cui deriverebbe il pensiero del tempo e dello spazio, è ancor più gravemente sconvolta dalla messa in relatività di tutti i parametri. Se in Aristotele il tempo dipende dal movimento e dal cambiamento, è perché esiste un'assolutezza del cambiamento, un'assolutezza originaria. Ciò risulta semplicemente dal fatto che il cambiamento per Aristotele è una categoria ontologica, non una categoria fenomenale. Non è un attributo

derivato, è immediatamente una categoria dell'essere. Quanto detto resta eterogeneo rispetto al dispositivo della fisica scientifica in tutte le sue varianti, anche se quest'eterogeneità differisce in base al dispositivo fisico che s'interroga. Per quanto concerne il tempo, il modo in cui Aristotele penserà la posteriorità del tempo rispetto al movimento si legge nella sua famosa definizione secondo la quale: «il tempo è il numero del movimento». Egli dirà più precisamente: il tempo è il numero del movimento secondo il prima e il dopo.

Lo stesso: *Ma questo è ciò che dice Leibniz.*

Certo. Appunto, su un gran numero di aspetti nella storia della filosofia, Leibniz è il filosofo che rigenera – nella modernità – la comprensione di Aristotele. Si sa molto bene, come Heidegger sottolinea, che Leibniz è forse il primo filosofo che restituisce la questione metafisica nei termini in cui l'aveva posta Aristotele. Il qualitativismo di Leibniz è indubitabile e il risultato è che la sua fisica non è buona. Per delle ragioni totalmente differenti da quelle che valgono per Cartesio, la fisica leibniziana non si è inscritta nella linea newtoniana, cioè nella costituzione storica della fisica come scienza matematizzata.

Per Aristotele – è la definizione canonica che si trova nella *Fisica* – il tempo è «il numero del movimento secondo il prima e il dopo».[2] Evidentemente questa è l'anteriorità della *phusis*, l'anteriorità della natura – di cui il tempo è un'astrazione posteriore – e al tempo stesso è l'idea che il tempo è numero. Nel dispositivo generale del pensiero aristotelico quest'idea rappresenta una svalutazione ontologica. Perché appunto il numero non è mai sostanza e ciò inficia il tempo, il quale, in fin dei conti, è un'astrazione. Dire che il tempo è il numero del movimento significa che non esiste niente nel tempo. Nello specifico, cosa molto singolare, il movimento non è nel tempo. Il tempo enumera certi movimenti ma questo non significa che il movimento sia nel tempo, né che si abbia, ontologicamente parlando, un tempo del movimento. Il tempo è una misura estrinseca, astratta, che peraltro non vieta che si possa immaginare, in un certo modo, l'esistenza di un'eternità del movimento. Ma ciò sarebbe fuorviante poiché penseremmo troppo facilmente l'eternità come tempo infinito, e ora, in

[2] ARISTOTELE, *Fisica*, cit., p. 389 (IV 11, 219b2).

quanto tempo infinito, essa non sarebbe più appropriata per Aristotele. È un punto molto delicato.

Lo ripeto con insistenza: dire che il tempo è il numero del movimento significa che il pensiero del movimento è interamente indipendente dalla questione del tempo. Certo il tempo dà in alcuni casi una misura estrinseca del movimento, ma non si tratta che di una tecnica di numerazione astratta, che non riguarda l'essenza del movimento. Perché l'essenza del movimento è la *phusis*, la natura, e la natura non è temporale. In alcun modo. E questo movimento di cui il tempo è il numero non è propriamente parlando di tipo temporale. O, se volete, ciò che Aristotele cerca di pensare – e in questo sarebbe profondamente coerente con la visione greca delle cose – è l'essenziale intemporalità del movimento. Per questo motivo dicevo che ciò che trattiamo è la questione della sua eternità, dunque della sua intemporalità, alla sola condizione di liberare "eternità" dall'idea che è l'infinito del tempo. In tal senso il tempo è il numero dell'intemporale.

E ora: «secondo il prima e il dopo»? Si ha l'impressione che Aristotele voglia dire che il prima e il dopo sono in un certo senso delle categorie più vicine del tempo all'essenza del movimento (in quanto numero). Si traduce a volte «secondo l'anteriore e il posteriore (αντεριον e ὕστεριον)», ma il prima e il dopo non sono esattamente, neanche qui, delle categorie che dipendono dal tempo, è piuttosto il tempo che dipende da esse. Di conseguenza esiste per Aristotele l'idea che si possa pensare il prima e il dopo non nel tempo ma come condizione del tempo. Ciò va da sé perché, di nuovo, il prima e il dopo sono delle categorie dell'essere. Non sono dei termini storici, ma il due dell'Uno, giacché è l'uno di un cambiamento. Perché esiste il prima e il dopo? Ebbene, perché se l'Uno è l'uno del cambiamento si ha anche il due, naturalmente. Esiste la cosa che rimane una nel divenire altro. Ma se pensate il suo uno e il suo divenire, voi pensate il due. E se pensate nello stesso tempo che la *phusis* è l'uno di questo due, che il movimento è l'uno di questo due, direte necessariamente che questo uno è secondo il prima e il dopo. Ma in realtà "prima" e "dopo" sono solo delle metafore del fatto che nell'Uno naturale esiste il due. Ciò non vuol dire comunque che l'Uno naturale si disponga cronologicamente nel tempo. Sono delle metafore temporali, certo, ma sono solo metafore che intendono aprire la via al pensiero secondo cui se l'essere è naturale, se il suo Uno è l'uno del cambiamento, occorre che ci sia il due.

Questo è un pensiero molto difficile e Aristotele ne esamina le difficoltà fondamentali a proposito dell'istante, τὸ νῦν, *to nun*. Per esempio, l'uno del prima e del dopo si dà nell'istante, nell'immediato, e la cosa che esiste è dispiegata nel prima e nel dopo, ma essa non è coestensiva che nell'istante. In un certo senso, esiste solo l'istante, sebbene l'istante sia il limite del prima e del dopo. È evidente che l'istante concentri in Aristotele, come in altri pensatori greci, il problema seguente: come l'uno attraversa il due nel cambiamento? Dal momento che l'uno della cosa è l'uno del suo cambiamento, essa come può essere al tempo stesso lo stesso e l'altro? Parlando metaforicamente: lo stesso e l'altro esprimono il prima e il dopo dell'uno della cosa, ma il prima e il dopo, se li contate per uno, esprimono l'istante.

Vedete come i conti-per-uno si dispongono. Il fatto che il prima e il dopo esprimono l'istante determinerà nella *Fisica* uno sviluppo di paradossi dell'istante che sono immediatamente ontologici. Vi leggo un passaggio affinché vediate come si dispiega questa problematica e comprendiate cosa vuol dire d'ora in poi il prima e il dopo. È davvero sull'uno e il due nella modalità di dispiegamento dell'essere. Ecco dunque ciò che scrive Aristotele:

> [...] tanto il movimento quanto il moto locale sono una cosa sola per effetto del mobile, che è uno: non nel senso di ciò che può essere in una qualsiasi parte del tempo – perché potrebbero esseri elle interruzioni nel movimento –, ma quanto alla definizione. Questo porta alla definizione del movimento come prima e dopo. Tali determinazioni sono in comune con il punto: esso infatti oltre a dare continuità definisce anche la lunghezza, di cui segna sia l'inizio sia la fine. Ma quando lo si considera in questo senso – cioè usando il punto che è uno come se fossero due –, bisogna necessariamente fermarsi, una volta ammesso che lo stesso punto sia contemporaneamente inizio e fine: però l'istante a motivo del trascorrere dell'oggetto mosso è sempre diverso. Per tale ragione il tempo è numero, ma non nel senso di ripetizione dello stesso punto in quanto inizio e fine, ma piuttosto come sono gli estremi della linea, anche se, per motivi esposti, l'istante non equivale alle parti di una retta (perché in tal caso dovremmo servirci del punto intermedio come se fossero dure, col risultato di introdurre nel movimento uno stato di quiete), perché, evidentemente, non è una qualche parte del tempo. Ma neppure la divisione è parte del movimento, né il punto della linea, dato che parti della linea sono due linee.

È Aristotele che brancola nel buio, ben inteso, non solo voi! E conclude così:

> Dato che l'istante è limite, non è il tempo, ma un accidente; in quanto numero, è numero. I limiti sono solo di quello di cui sono limite, mentre il numero di questi cavalli, il dieci si trova anche in altri casi. In conclusione è evidente che il tempo è il numero del movimento secondo il prima e il poi, e, per il fatto di essere di una realtà continua, è pur esso continuo.[3]

Questo passaggio è estremamente oscuro e complesso e potrei leggervi altri due passaggi sull'istante che sono della stessa stoffa. Ma la ragione di quest'oscurità è intrinseca. In realtà, cos'è che Aristotele tenta di dire? Egli cerca di dire che c'è il prima e il dopo e che c'è il limite del prima e del dopo perché è di un essere che si tratta. Questo è l'inizio: «tanto il movimento quanto il moto locale sono una cosa sola per effetto del mobile». Se dunque il movimento è la schiusura della disposizione di un essere, il prima e il dopo sono sussumibili sotto l'Uno. E in tal caso ciò significa che bisogna interessarsi all'Uno del prima e del dopo. Ma cosa attesta che, nel prima e nel dopo, c'è l'Uno?

Vedete che in questo testo passiamo costantemente dal due all'uno e poi dall'uno al due, il che rende la navigazione difficile. Si comincia dicendo che il tempo è il prima e il dopo, poi si dice che c'è dell'Uno poiché è la stessa cosa che ci sia il prima e il dopo, ma se c'è dell'Uno occorre che quest'uno sia attestabile fin dentro il due. Dunque qual è l'uno del prima e del dopo? Ebbene, l'uno del prima e del dopo è l'istante. Per questo Aristotele farà un paragone con ciò che succede nello spazio e dirà, infine, che l'istante è come il punto sulla linea. Se io considero che il prima e il dopo sono due segmenti di una linea, l'istante è il punto che si trova al confine, al limite tra i due. Ma il paragone non funziona perché contare l'istante come limite del prima e del dopo significa contarlo due volte, come mostra bene l'immagine della linea, poiché è contato come fine del primo segmento e inizio del secondo. Dunque è stato contato due volte. Ma, prosegue Aristotele, se si conta due volte l'istante questo si arresta, si ha un arresto. C'è l'istante come la fine del prima e poi come avvio del dopo. Si salta costantemente dal primo all'altro. In realtà, se lo contiamo doppio ci troviamo continuamente in

[3] *Ivi*, pp. 391-393 (IV 11, 220a7-26).

procinto di arrestarci e ripartire, poiché lo contiamo come fine e come inizio. Perché tutto procede alla luce del movimento. Se lo contate doppio lo contate prima come fine e poi come inizio. Ma se lo contate in tal guisa lo contate come arresto. Dunque giungiamo al paradosso per cui il movimento avviene secondo il prima e il dopo in quanto si arresta costantemente. Ci aggiriamo intorno ai paradossi di Zenone...

Questa è una discussone molto importante e classica nel pensiero greco. Non bisogna contare l'istante due volte, è impossibile contarlo come uno del prima e del dopo, perché è la fine del prima e l'inizio del dopo. La metafora spaziale è in realtà fuorviante. Essa è eloquente ma in un certo senso materializza l'irregolarità del movimento, l'interruzione permanente di sé. Ma se le cose non stanno così cosa bisogna pensare del movimento? Ebbene, occorre pensare che l'istante cambia continuamente, vale a dire che non possiamo arrestarci su di lui. Bisogna effettivamente contarlo come uno, ma come si può farlo se l'istante non è in rapporto con il prima e il dopo? Bisogna poterlo contare per uno, se posso dirlo, in se stesso. Se lo contiamo come doppio, ancora una volta, si ferma tutto. Ma se lo contiamo come uno in se stesso come ogni cosa, esso passa. Occorre dire che quest'uno non è mai lo stesso. Dunque, in realtà, quest'uno, che pensavamo potesse darci la ragione di essere del prima e del dopo, ci ricondurrà semplicemente al problema iniziale, cioè che l'uno deve mutare. È per questo che il testo è circolare. Ma al tempo stesso il risultato di questa navigazione difficile è molto interessante. Ci mostra in effetti – Aristotele se ne rende conto – che non è mai contando l'uno come doppio che si ottiene l'uno del doppio. O ancora, non è contando per due il punto di uno dei due che ci tireremo fuori dai guai, poiché ciò non dà l'uno di questo due. Dà al contrario un arresto costante, dunque il non-essere di ciò da cui eravamo partiti, il non-movimento. Di conseguenza, non sta qui la soluzione.

Dovremo contare l'uno del due come sempre altro da sé. Solo che il nostro problema iniziale era sapere come ciò che è sempre altro da sé può essere contato come uno. Siamo di conseguenza ricondotti alla conclusione tautologica inevitabile: l'istante e il movimento sono la stessa cosa. L'istante non è il numero del movimento, *è* il movimento. E ciò che appare come il numero del movimento è semplicemente il prima e il dopo. Bisogna dunque sempre contare secondo il due, poiché ogni tentativo di conto secondo l'uno non fa che ricondurci all'essenza del movimento stesso.

Di conseguenza il tempo conta per due. È costretto a farlo, e ciò che è contabile per uno in questo due del tempo, ebbene, è il movimento. Attenzione, non il tempo perché, come ho detto, il movimento è essenzialmente intemporale. Se si afferma questo paradosso – il *Parmenide* di Platone ha sviluppato già parallelamente queste tesi – si è costretti a dire che l'istante è intemporale. Ma ben inteso, dire ciò comporta che non si possa più piazzare l'istante nel limite dell'avanti e il dopo, perché a quel punto l'avanti e il dopo si ritroverebbero separati dall'intemporale. Si ricade dunque sul problema che si segnalava prima. In fin dei conti l'istante è un nome del movimento, uno pseudo-nome temporale del movimento, non un nome temporale effettivo. Ecco dunque le aporie e i problemi del tempo. Prima di parlare dell'infinito bisogna ora sottolineare il terzo concetto, ossia il vuoto. Il vuoto – mi avvicino molto in questo modo alla questione dell'infinito – Aristotele intende deontologizzarlo. A tal fine, egli comincia subordinando la questione del vuoto a quella del luogo: il vuoto, ci dice, è il luogo in cui non c'è niente. È evidente che in un certo senso la costruzione concettuale del vuoto presupponga la costruzione concettuale del luogo. La questione dell'esistenza del vuoto è la questione dell'essere e di un luogo in cui non c'è niente. È dunque la questione dell'essere del luogo puro, la questione dell'essere del luogo in quanto luogo. Aristotele dirà: il vuoto non è. Non può esserci un luogo in quanto tale. La molla fondamentale della dimostrazione è che il luogo come tale non è naturale, non esistendo come realtà fisica.

Perché il luogo naturale in quanto tale non è naturale? Abbiamo già detto perché. Non lo è perché impedisce il pensiero del movimento, proprio attraverso l'indifferenziazione del luogo. È importante ancora una volta per noi decostruire il nostro pensiero spontaneo e comprendere che, per Aristotele, il vuoto è più esattamente ciò che rende il movimento impossibile e impensabile.

Su questo punto egli aveva già all'epoca degli avversari. Per esempio gli atomisti greci, i quali pensavano che il vuoto fosse la *conditio sine qua non* del movimento, perché gli atomisti erano già in parte dei meccanicisti, per i quali il movimento era una realtà combinatoria e non una realtà qualitativa. Aristotele intende dunque confutarli. Egli dirà: se c'è il vuoto, in realtà, non c'è il movimento perché non si ha una limitazione. Indifferenziato in quanto luogo puro, il vuoto interdice la limitazione. Giungiamo qui alla connessione intima, propria di Aristotele, tra le categorie del movimento, della limitazione e del-

la natura, che decidono il carattere sostanzialmente antinaturale del vuoto. Tutto ciò diventerà in seguito la famosa massima: la natura ha orrore del vuoto. A dire il vero, *la natura ha orrore del vuoto si attesta ben più radicalmente del fatto che il vuoto ha orrore della natura.* Questa è la molla della dimostrazione. "La natura ha orrore del vuoto" è la conclusione. Molto più essenziale è comprendere che il vuoto ha orrore della natura. In effetti, fin quando il vuoto è l'indifferenziazione, nessuna schiusura naturale è in esso pensabile. Vi leggo un passaggio sul vuoto:

> Ribadiamo che non esiste un vuoto così separato, come alcuni pretendono. Se, infatti, si desse in natura un movimento locale di uno qualsiasi dei corpi semplici – come è l'alto per il fuoco e il basso o il centro per la terra –, è manifesto che il vuoto non ne sarebbe la causa. Allora, di che cosa sarà mai causa il vuoto? Parrebbe esserlo del moto locale, ma neppure di questo lo è. E poi, se, quando c'è il vuoto, c'è una specie di luogo privo di un corpo, dove sarebbe andato a finire il corpo in esso incluso? Certo non da ogni parte. Lo stesso ragionamento vale pure nei confronti di chi concepisce il vuoto come una realtà separata, verso cui una cosa è trascinata. Infatti, come si sposterà, o come resterà il corpo ivi riposto? Ed è evidente che la stessa argomentazione avrà valore tanto per l'alto, quanto per il basso e pure per il vuoto, considerato che i fautori della sua esistenza fanno di esso un luogo. E come potrà esserci una cosa nel luogo o nel vuoto? In verità, non si dà questo caso quando un corpo vi sia presente per intero come se fosse in un luogo separato e sussistente: infatti, la parte – a meno che non la si ponga come separata – non sarà nel luogo ma nell'intero. E poi se non c'è luogo non ci sarà neppure vuoto. Ai sostenitori della tesi che, posto il movimento, il vuoto esiste di necessità, a ben vedere, capita l'esatto contrario di quel che vogliono: cioè succede che, se esistesse il vuoto, non c'è cosa che possa muoversi. Infatti, come, a detta di alcuni, la terra è ferma a motivo della sua equidistanza rispetto alle estremità, così pure nel vuoto ogni cosa necessariamente starà ferma per il fatto he non c'è ragione per cui essa si muova di più o di meno, considerato che il vuoto in quanto tale non ha in sé alcuna differenza. Inoltre, risulta che ogni movimento è per costrizione o per natura e, se è necessario che ci sia un moto per costrizione, è altrettanto necessario che ce ne sia uno per natura (il moto coatto è contro natura e il moto contro natura viene dopo quello secondo natura). Però, se non esiste un movimento secondo natura per ciascuno dei corpi naturali, non ce ne sarà neppure uno degli altri movimenti. Ma come potrebbe esserci un siffatto movimento,

se, secondo il vuoto e l'infinito, non esistesse alcuna differenza? Infatti, se ci fosse l'infinito, non ci sarebbe né sopra né sotto e neppure il mezzo; e se ci fosse il vuoto non ci sarebbe affatto differenza tra sopra e sotto (come non c'è alcuna differenza del nulla, così è anche del vuoto, perché questo risulta essere una specie di non-essere e una privazione). Invece, la traslazione secondo natura comporta differenze, sicché, secondo natura, ci saranno realtà differenti. Pertanto, o non c'è movimento locale da nessuna parte e per nessun oggetto, oppure se questo movimento esiste, non c'è il vuoto.[4]

Questa dimostrazione occorre riconoscerla come assolutamente coerente, ma a tal fine bisogna entrare negli assiomi di Aristotele. La linea della dimostrazione è molto semplice e rigorosa: ove c'è il movimento, c'è la natura. Ben inteso, si possono avere dei movimenti violenti ma essi non interdicono il movimento naturale. Se c'è il movimento, c'è il movimento naturale. Se c'è il movimento naturale, si ha una schiusura dell'essere nel suo limite, nel senso che esiste un'essenziale finitudine. Se traduciamo *peras* con finito si ha un'essenziale finitudine positiva di ciò che accade all'essere. Ma se vogliamo che ciò che accada all'essere implichi questa finitudine e questa limitazione occorre che ci sia la differenza. Certo, se non ci fosse la differenza, come potrebbe esserci un limite? Ora, il vuoto è indifferenziato. Di conseguenza tra la natura e il vuoto bisogna scegliere. Aristotele ammette praticamente nella sua conclusione che per chi volesse sostenere che la natura non esiste sarebbe giusto porre l'esistenza del vuoto. Ma, dice lui, nella misura in cui, fin dall'inizio della *Fisica*, sostengo che la natura esiste, non voglio rendermi ridicolo nel provarlo. Tuttavia egli ammette che dopo tutto, per il folle che pensasse che la natura non esiste, sarebbe coerente pensare l'esistenza del vuoto. Ma questa è una posizione che, ai suoi occhi, è una patologia del pensiero.

Qualcuno in aula: *È possibile che la dimostrazione di Aristotele intenda dimostrare che non esiste che il vuoto?*

No, perché – non do gli sviluppo completi, vi citavo solamente il passaggio centrale – Aristotele distinguerà in seguito due casi: il caso in cui si ammette l'esistenza del vuoto come separato o come entità generale e il caso, che esaminerà, del vuoto interiore, il vuoto che esiste all'interno di un corpo qualunque.

[4] *Ivi*, pp. 359-361 (IV 8, 214b12-215a14).

Tra i corpi per Aristotele c'è sempre un corpo. Se esiste il vuoto tra i corpi, esso sarà un vuoto all'interno del corpo che racchiude questi corpi. Per corpo bisogna intendere per esempio la sfera celeste. Non un corpo tipo una scatola dei fiammiferi. Ma anche ciò che c'è tra i corpi e che Aristotele chiama l'intervallo – egli rifiuta davvero l'idea che il vuoto possa essere l'intervallo – è sempre pensabile in un luogo di un corpo, anche se con corpo, in fin dei conti, si intende la terra, il cielo, il sublunare etc. Per questo egli è necessariamente costretto a esaminare la questione del vuoto all'interno di un corpo compreso in questo senso. E la sua confutazione procederà secondo la stessa linea. Aristotele sa che ciò determina l'impossibilità del movimento all'interno di un corpo. Dunque che ciò che chiamerà il movimento delle parti è impossibile. Tuttavia è qui che sorge una contraddizione, poiché se non esiste il movimento delle parti, in ultima analisi, non può esistere neanche il movimento del tutto.

Non intendevo darvi la sistematica dell'argomentazione completa, che occupa pagine e pagine nella *Fisica*, ma attenermi a questo nucleo fondamentale: nella misura in cui la differenza è un attributo della natura, il vuoto e la natura sono incompatibili, perché nel vuoto non si può avere alcuna differenza. Potremmo dire quanto segue: Aristotele esclude che il vuoto sia compatibile con il movimento, dunque con la natura, perché per lui il vuoto è indifferenziato. Ma la questione assiale che egli traccia non è tanto quella di sapere se il vuoto è indifferenziato, bensì se esso è necessariamente indifferenziante e ciò equivale a domandare, di conseguenza, qual è il rapporto esatto tra il vuoto e la differenza.

Per Aristotele il vuoto esclude ogni differenza. Quanto detto va evidentemente di pari passo con ciò che afferma, ossia che il vuoto è essenzialmente non-essere. È chiaramente nella figura del non-essere che il vuoto può essere e mantenersi nell'in-differenza. Ora, l'intero problema è che se il vuoto è, a quel punto, a rigore, ci sarà la differenza: la differenza tra l'essere vuoto e l'essere non vuoto (gli atomi, ad esempio). È questa tesi qui che è stata incontestabilmente intravista dagli atomisti greci, i quali in questo frangente sono degli avversari diretti. In effetti, la differenza esiste a patto che esista il vuoto. Perché, per il fatto stesso che il vuoto è indifferenziato, il vuoto è differenziante per il differenziato. È questa tesi che Aristotele abbandona attenendosi a quella secondo cui, in quanto non essere, il vuoto è indifferenziato. Ma noterete che di conseguenza il suo ragionamento

è tautologico, perché in fondo equivale a dire, sulla scia di Parmenide, che il non-essere non è. In conclusione il vuoto non esiste.

All'interno di questa dimostrazione, resta soltanto il fatto che il vuoto è non-essere. L'argomentazione di Aristotele è dunque molto coerente, ma è anche una tautologia: dal fatto che il vuoto è non-essere si concluderà per forza che esso non è. Dunque è evidente che la questione del vuoto è quella dell'essere del non-essere, è il nome della questione dell'essere del non-essere e, a conti fatti, ci ritroviamo all'interno di un discorso assiomatico. Ciò che la dimostrazione di Aristotele stabilisce è che in realtà non è possibile dimostrare che il vuoto non è (ben inteso, intendo qui il vuoto in senso ontologico, non nel senso del tubo a vuoto di Pascal nella sua montagna,[5] il quale è legato a questo discorso, ma da un'altra prospettiva) senza aver presupposto che esso sia il non essere, in un modo o nell'altro. Ma dirò che, simmetricamente, non è più possibile provare che il vuoto è. Ne consegue che sul vuoto ci sarà sempre una decisione assiomatica, semplicemente perché l'enunciato sul vuoto è per l'appunto un enunciato ontologico. La questione del vuoto è la questione degli assiomi dell'ontologia, una questione tra le altre. Non esiste una polemica discorsiva sostenibile tra i partigiani e gli avversari del vuoto. Questi si sono affrontati comunque attraverso i secoli perché, nel luogo dell'essere, la presa di posizione sul vuoto è costitutiva.

Enunciare che il vuoto è, contare per uno il vuoto o respingerlo dal conto per uno, cioè lasciarlo nell'indifferenziazione del non-essere è, in un certo senso, una decisione inaugurale. Non è una decisione derivata. Ed essa la percepiamo nel testo di Aristotele per via del carattere perfettamente ermetico, ma in realtà tautologico, della sua dimostrazione.

È all'interno di questo contesto che ci occuperemo la prossima volta del quarto concetto – che in realtà è il primo nell'ordine dell'esposizione – il concetto dell'infinito, a proposito del quale vedremo che, questa volta, l'argomentazione evidenzia un paradosso, un sintomo ancor più sorprendente di quelli che abbiamo cominciato a intravedere a proposito dei primi tre concetti.

[5] Badiou pensa all'esperimento, datato 19 settembre 1648, sull'esistenza della pressione atmosferica mediante la misurazione dell'altezza della colonnina di mercurio ai piedi e sulla vetta del Puy-de-Dôme. Pascal esporrà i resoconti dei suoi esperimenti nel *Trattato sull'equilibrio dei liquidi* del 1651 (B. PASCAL, *Trattato sull'equilibrio dei liquidi*, tr. it. F. N. Di Casella, Torino 1958). [N.D.T.]

IV

27 novembre 1984

Il vuoto è il luogo in cui non c'è niente. Il tempo è il numero del movimento. In questi due casi Aristotele ci dà una definizione intrinseca che va sul versante della posizione del definito.

Le cose stanno diversamente per quanto riguarda l'infinito. Qui non c'è alcuna definizione intrinseca. L'infinito esiste solo grazie a un operatore: è infinito per Aristotele ciò che non si può percorrere.

Pertanto egli suppone un operatore, il termine che deve percorrere. L'infinito è legato a un'operazione intellettuale che si chiama percorso ed è per questo che noi non avremo una definizione intrinseca bensì una definizione operatoria. Ed è anche per questa ragione che nell'infinito, *volens nolens*, si presenta il Soggetto.

È impossibile dire "questo è infinito" senza passare per il percorso e il suo operatore. Per Aristotele l'infinito non è una categoria dell'essere. È in realtà una categoria di ciò che dell'essere si sottrae a un'operazione, cioè non può essere percorso. Vediamo apparire il sottrattivo sotto forma di ciò che manca di un percorso. L'infinito è l'"Ancora",[1] titolo famoso di un seminario di Lacan, nel quale in effetti si trova in parte la questione dell'infinito. "Ancora", che si può anche intendere come "in-corpo" [*en corps*].[2] Ad ogni modo per Lacan l'infinito ha sempre una relazione col non-tutto, vale a dire col femminile. Il teorema di Lacan è il seguente: essendo non-tutta, la donna può essere attraversata da un godimento infinito.[3] Ebbene, in ogni caso, l'infinito di Aristotele non è nient'altro che il non-tutto: ciò che non si lascia disporre come tutto in un percorso.

Non voglio esagerare dicendo che già per Aristotele l'infinito è il femminile. Dato che l'infinito per Aristotele è un termine dispregia-

[1] J. Lacan, *Il seminario. Libro XX. Ancora 1972-1973*, a cura di Antonio Di Ciaccia, Torino 2011.

[2] È Lacan a insistere per primo sull'omofonia tra *encore* ed *en corps* (cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro XX. Ancora 1972-1973*, cit., p. 6). [n.d.t.]

[3] Cfr. *ivi*, p. 74-75.

tivo, egli inaugurerebbe così, negativamente, una lunga tradizione, in particolare romantica, per la quale l'infinito è la donna. L'eterno femminino, dice Goethe, ci attira in alto. Aristotele sarebbe disposto a dire che la donna è ciò che non si lascia percorrere? È esatto dire ciò? Diciamo quantomeno che, dal punto di vista della logica, l'infinito aristotelico riguarda simultaneamente l'"ancora" e il "non-tutto".

L'interpretazione cristiana di Aristotele sfigura il Maestro. Essa in effetti attribuisce l'infinito a quest'Uno-Tutto che è Dio, figura essenzialmente maschile. La definizione aristotelica dell'infinito è invece più rivolta verso l'eterogeneità. Il ribaltamento cristiano sulla tematica aristotelica dell'infinito consiste nel volgersi verso l'omogeneo, nel conchiudere l'"ancora", nel dimenticarlo e totalizzarlo per renderlo la figura suprema dell'essere. La via mediante la quale Aristotele, trattandosi dell'infinito, raggiunge il soggetto è più acuta di quella con la quale il cristianesimo ha potuto sfiorarlo con questa categoria. Perché l'infinito è rigidamente conservato nella figura onto-teologica, nella metafora paternale. Con Aristotele, al contrario, l'infinito è un punto di fuga e sorge così il problema dell'"ancora".

Ciò lo costringe a una metaforizzazione dell'infinito. Quando Aristotele vuole comparare sceglie il giorno e la lotta, ἡμερα (*èméra*) e la lotta (ἀγων). Quest'*agôn* è tradotto a volte con "concorso", allusione alle Olimpiadi. Io preferisco mantenere il termine "lotta", in cui risuona l'impossibilità di andare fino alla fine del percorso.

Queste metafore sono assai intriganti. Dov'è in questo caso l'impossibilità del percorso? Bisogna pensarla così: il giorno che passa non produce una giornata, che sarebbe la sua vittoria, il suo telos, il suo percorso compiuto. Il giorno passa col solo risultato che un giorno è passato. Il contro-esempio sarebbe ciò che si produce quando il bronzo, che era in potenza una statua, diventa statua. In quel caso il percorso del bronzo si conclude nella bellezza totalizzabile della statua. Il giorno invece si consuma nel suo trascorrere. Una volta passata, la giornata è non-essere, essa è stata, e prima di essere stata essa passa, sicché non è mai. Lo stesso vale per la lotta, la quale non produce un oggetto-lotta. Il conflitto si consuma anche qui nel suo svolgersi e la vittoria è una sanzione esteriore che non dota la lotta di un essere proprio. Non c'è un essere della lotta al di là della sua potenza e dunque del suo passaggio. Vi leggo un frammento:

L'essere si dice in potenza e in atto, e l'infinito è per aggiunta e per sottrazione. D'altra parte, in precedenza si era sostenuto che una grandezza infinita in atto non esiste, ma esiste per divisione. Resta dunque la tesi che l'infinito è in potenza. Ma questo "in potenza" non deve essere inteso come se l'espressione "è possibile che questa statua sia" significasse "che la statua prima o poi sarà", quasi che l'infinito possa essere in atto. Siccome l'essere si dice in molti modi, l'infinito esisterà anche alla maniera del giorno o della lotta, cioè nel poter evolvere diventando sempre diverso (effettivamente, per quanto riguarda tali realtà, esse possono essere sia in potenza sia in atto: esistono le Olimpiadi, tanto perché è possibile che la lotta si svolga, quanto perché si sta attualmente svolgendo) [...] Però la sua caratteristica peculiare e generale è quella di farsi cogliere ogni volta in forma sempre varia, mentre l'aspetto via via colto risulta sempre finito, ma continuamente diverso. E poi, giacché l'essere si dice in più sensi, anche l'infinito non si può coglierlo come un qualcosa di definito una volta per tutte, alla stregua di un uomo o di una casa, e invece va compreso come se si volesse indicare un giorno o un anno, realtà per le quali l'essere non equivale a una certa sostanza, ma sempre, alternativamente, a essere in via di generazione e di corruzione, finito, sì, ma sempre cangiante. [...] Non c'è altro modo di essere per l'infinito, sicché esiste solo in potenza e per va di sottrazione. In potenza esiste come esiste la materia, e non in sé come fosse una cosa definita. Dunque c'è un infinito per accumulo in potenza e noi sosteniamo che per certi aspetti non è diverso da quello per divisione: infatti, sarà sempre possibile prendere qualcosa di ulteriore, ma non andando oltre a tutta la grandezza disponibile, come nella divisione, dove, pur oltrepassando ogni quantità determinata, esisterà sempre un quid ancor più piccolo.[4]

La prima cosa da sottolineare in questo testo è che, se si può dire che l'infinito è, esso è perché l'essere è molteplice, il che significa che l'infinito è l'essere in una figura interamente precaria del passaggio, l'essere che consuma se stesso, che è ancora sempre altro. L'infinito è per Aristotele un punto di fuga dal dispositivo metafisico dell'essere, il che rappresenta una differenza cruciale con l'esegesi cristiana, poiché essa mette l'"ancora" in una posizione trascendente, colmando il punto di fuga. Il pensiero di Dio come infinito è la via mediante la quale si conta per uno il molteplice dell'essere. Ciò significa porre Dio come infinito.

[4] Aristotele, *Fisica*, cit., pp. 287-291 (III 6, 206a14-206b20).

Per Aristotele l'infinito lascia aperto il fatto che ciò che diviene altro, ciò che è ancora altro, possa essere una figura dell'essere, senza lasciarsi contare per uno nel suo risultato. L'infinito è ciò che non resta mai in "potenza" senza essere mai al tempo stesso l'atto di questa potenza. È la figura dell'essere *della potenza della potenza*. L'infinito si lascia comparare al tempo come luce che passa (e non come numero del movimento) e anche alla lotta, al conflitto (ma non alla vittoria).

È dunque evidente che l'infinito di Aristotele è molto vicino, senza averne la minima idea, a una concezione moderna del soggetto. Il soggetto, in effetti, è il tempo come consistenza dell'alterità, è ciò che è nel divenire sempre altro. Il soggetto è in tal senso come una giornata che passa. E, certamente, il soggetto è anche lotta, conflitto. Non il conflitto inteso come risultato (vittoria o sconfitta) ma come decisione mutevole intrinseca. Una volta stabilite queste prime definizioni, Aristotele si impegna in una classificazione delle diverse accezioni dell'infinito:

> La prima cosa da fare è stabilire in quanti modi si dice infinito. In una prima accezione l'infinito è ciò che non può essere percorso, perché per sua natura non può venire attraversato, come la voce non può essere vista. In un altro significato l'infinito è ciò che, pur avendo una direzione, non può essere percorso fino in fondo o può esserlo solo a fatica; oppure, pur avendo per natura una via di percorso e un confine, di fatto non li ha. Inoltre, tutto ciò che è infinito è tale o per aggiunta o per divisione, o per l'una e l'altra insieme.[5]

Sin da questa classificazione incontreremo problemi e grattacapi. L'infinito è definibile solo col tramite di un'operazione. In effetti, nessuna cosa sembra infinita per sé, per dirla altrimenti, non c'è mai immediatezza né un'intuizione dell'infinito. Noi lo esperiamo grazie a un'operazione. Aristotele distinguerà due significati principali dell'infinito, che riguardano entrambi il sottrattivo, termine con cui designo ciò che si sottrae all'operazione del percorso: l'infinito può essere assolutamente, per principio, e anche come risultato. Pertanto, «io non posso percorrerlo» ha due sensi: sia, primo senso, è intrinsecamente impossibile percorrerlo, sia, secondo senso, è possibile percorrerlo ma io non posso.

Il primo infinito, intrinseco e impossibile, è inadeguato alla mia operazione. Esso si sottrae a causa di un'eterogeneità radicale. L'og-

[5] *Ivi*, p. 271 (III 4, 204a2-7).

getto cade assolutamente. Il miglior esempio è la voce, che non si lascia vedere. La voce è infinita perché non la vedo, e così, non essendo misurabile dallo sguardo, essa è infinita. In questo caso non serve l'"ancora", poiché occorrerebbe prima un "già". In relazione alla voce, io ho solo un "per sempre non ancora".

Nella seconda accezione, quella di una possibilità reale ma fuori portata, l'infinito è sottrattivo in senso relativo: il problema non è che non posso iniziare il percorso, ma che non avrò mai un risultato. Questo è l'"ancora" in senso stretto: l'infinito è "sempre ancora".

Aristotele distingue in queste due accezioni fondamentali casi differenti. Ci sarà – empirismo delizioso che dimostra il genio aristotelico del terzo termine – ciò che si può "appena" percorrere. "Appena ancora" è una categoria mediana, perché l'"appena" dell'ancora fa in modo che io abbandoni il percorso. Questo "appena" è assolutamente una categoria del soggetto, non ha alcun senso senza la supposizione di un soggetto. Qualunque sia il mio "già" si ha sempre un "ancora", questo è l'infinito.

Questa complessità evidenzia che al cuore dell'infinito risiede la nozione di vacillamento del limite (sempre nel senso aristotelico di "limitazione") ed essa è da intendersi in due sensi. A) Io non posso porre alcun limite, come nell'esempio della voce. La mia operazione, lo sguardo, non può porre un limite, esso svanisce fin dall'inizio. B) Io posso oltrepassare questo limite che designo. Ritroviamo il senso moderno, ciò che si varca, si oltrepassa, il luogo dell'ancora. L'infinito è dunque la sovversione del concetto greco di limitazione, ed è qui che compare il senso moderno della parola "limite" come luogo dell'"ancora", in cui è possibile un oltrepassamento. Il limite è sempre dislocabile.

Per comprendere come Aristotele argomenta il suo proposito, dobbiamo dotarci di una piccola matrice logica. Di cosa abbiamo bisogno per pensare l'infinito nel senso aristotelico? Ebbene, occorre innanzitutto avere qualcosa, un esistente, un essere, anche se è "molteplice". Occorre un *punto d'essere*, poiché l'infinito non ha una caratterizzazione intrinseca. Poniamo che questo termine sia α. Successivamente occorre un'operazione, un percorso. Ma per poter dire che io non posso percorrerlo devo poter pensare il percorso del percorso, il passo, ciascun passo del percorso. Il percorso deve essere un'operazione segmentaria o articolata, a tappe. Si ha così un atomo di percorso, un

elemento differenziale. Si chiamerà σ. È necessario in seguito che la mia operazione mi dia dell'altro rispetto al termine iniziale. Occorre che esso sia sempre altro. Se dunque applico la mia operazione al mio punto d'essere, mi trovo in un altro luogo rispetto all'altro, tale che i due (α e α′) sono differenti. Cosa sarà un percorso? Sarà la ripetizione della mia operazione. Avendo compiuto il passo da α a α′, devo poter ripetere il mio passo. E così via.

σ di α′ è la mia ripetizione del gesto σ, dunque il mio primo risultato, marcato da α′′. Ma α′′deve essere differente da α′. Il rischio è che possa avere un circolo [*boucle*], nel senso che α′′ può ridarmi α. Due differenze locali riportano allo stesso percorso globale. Un circolo è quando la ripetizione di un'operazione produce il ritorno di un termine, quando la ripetizione operatoria produce la ripetizione esistenziale. Il circolo è una saturazione della ripetizione operatoria attraverso una ripetizione nell'essere. Io faccio lo *stesso gesto* (per esempio σ), gesto intrinsecamente produttore dell'altro, ma esso restituisce lo stesso. Diremo questo: l'infinito implica *una dialettica senza circolo dello stesso e dell'altro*. O ancora, l'infinito deve produrre dell'Altro, localmente dell'altro, ma in realtà dell'Altro. Siamo in un orizzonte di alterità. Non solo per la legge del gesto. L'alterità è lo spazio generale dell'infinito in quanto impossibilità del percorso.

Diciamolo altrimenti. La ripetizione operatoria è la ripetizione soggettiva, ciò che si ripete da α a α′ e da α′a α′′, etc. I punti di essere che essa dispone sono ciò che marca. Ma è necessario che la ripetizione soggettiva non sia la ripetizione di ciò che la ripetizione marca. Deve essere rigorosamente una ripetizione del gesto e mai una ripetizione di ciò che marca la ripetizione; deve essere una ripetizione di σ, dunque una ripetizione di sé, e non di ciò che marca il suo essere, cioè una ripetizione di un punto di tipo α. Il percorso, se è senza limite, *apeiron*, esclude i circoli.

Al punto in cui siamo arrivati bisogna poter ripetere il gesto e occorre che la marca di quest'operazione sia l'Altro e non solamente un altro. Queste sono le condizioni. Che io possa ripetere vuole dire che devo poter continuare il percorso nell'alterità, poiché in caso contrario il percorso è concluso, dunque finito.

A ciascun punto d'essere io posso ripetere σ, producendo un punto d'essere localmente differente dal precedente. Per ogni marca x del percorso esiste una marca y tale che y viene prodotta dall'operazione σ applicata a x e differente da x:

$$(\forall x)\ (\exists y)\ [\sigma x = y]$$

È la condizione *locale* assoluta del ripetibile. Occorre il "già" come primo punto d'essere ottenuto dall'operazione σ. C'è l'origine assoluta (il punto di partenza del percorso), ossia x. C'è l'operazione σ. E c'è la seconda marca differente dall'origine ottenuta da σ, ossia y. Questa è la condizione minimale per cui esiste un percorso tale che io possa ragionevolmente cominciarlo e proseguirlo, attraverso l'azione σ, nel registro dell'alterità, dato che io ho $y \neq x$.

In seguito mi occorre dell'altro e ancora dell'altro: io ho la necessità di escludere i circoli. Per farlo è necessaria una prescrizione di scissione tra ripetizione operatoria e ripetizione di essere o ripetizione esistenziale. Come procedere? Designiamo la marcatura puntuale dei "passi" successivi compiuti tramite σ con la notazione α_n, il numero n designa in questo caso il termine ottenuto dall'ennesima esecuzione dell'operazione σ. Si partirà da un'origine α_0 e si avrà in seguito, per ogni numero n, $\sigma\ (\alpha_n) = \alpha_{n+1}$.

Escludere i circoli significa che il percorso non deve mai tornare indietro. Per dirla altrimenti, per ogni numero n, α_n è differente da tutti i termini precedenti. In senso formale: se abbiamo $p<n$, allora avremo anche $\alpha \neq \alpha_n$. Con questa condizione, è chiaro che il percorso con l'operazione σ genera costantemente dell'altro. Diremo che σ è un operatore di percorso infinito se esso obbedisce a tre condizioni, che possono essere considerate come gli assiomi di un percorso infinito di questo tipo:

a) c'è un punto di partenza: $\exists \alpha_0$
b) c'è sempre la possibilità di ripetere l'operazione:

$$\forall n \exists \alpha_n \exists_{n+1} \{\sigma(\alpha_n) = \alpha_{n+1}\}$$

c) non c'è un circolo: $\forall n \forall p \{(p < n) \rightarrow \sigma(\alpha_n) \neq \alpha_p)\}$

Aristotele si accontenta di fatto della seconda condizione: posso ripetere il gesto perché non c'è un'esaustione possibile, ossia l'«ancora». Se posso ripeterlo e c'è l'ancora, a quel punto ci sarà l'infinito. Vedete che per Aristotele l'operatore di percorso non fonda nessun pensiero della limitazione. La contraddizione soggiacente è quella tra la ripetizione e la limitazione: il fatto che io possa ancora ripetere fa in modo che l'essere non si disponga nella limitazione.

Cosa vuol dire che esiste un "essere in atto dell'infinito", che è esattamente ciò che Aristotele si sforzerà di rifiutare? Un infinito è in atto quando l'"ancora" è cumulabile come essere esistente, quando l'ancora, anche se è dato unicamente nel ripetibile, può anticipare la sua chiusura, nel senso che è possibile contarlo per uno. La ripetizione dell'operazione va di pari passo con la non-ripetizione del suo punto d'essere (è il nostro assioma 3), c'è un'assoluta ripetizione dell'operazione, ma mai di un esistente conseguito con l'operazione. È la *stessa* operazione che si ripete ma i risultati della ripetizione sono sotto la legge dell'Altro. Per Aristotele, quando le cose stanno così, si ha l'infinito, ma solo un infinito in potenza, il che significa che non si può anticipare alcuna chiusura, come hanno illustrato gli esempi del giorno (in cui l'operazione fa sì che un'ora succeda a un'altra) o della lotta (in cui ciascuna azione dispiega la lotta e la consuma nel prosieguo delle azioni).

Ora, contrariamente a Aristotele, possiamo pensare che è possibile anticipare la chiusura, che esiste insomma il conto-per-uno della ripetizione anche se questo conto per uno è empiricamente ineffettuabile. Ciò significa affermare l'esistenza di un infinito in atto e non solamente in potenza. A tal fine è necessario che esista *un* essere-multiplo, mettiamo ω, tale che il punto di partenza e ogni termine disposto dall'operazione siano delle sue parti.

Quali saranno gli assiomi di un tale infinito, quello di cui Cantor, dopo Dedekind, e soprattutto dopo ventitré secoli di dominio del pensiero di Aristotele, ha affermato l'esistenza? Avremo innanzitutto i nostri tre assiomi del percorso infinito, lo ricordo, dato che σ è sempre l'operazione di percorso e α_n designa il risultato dell'ennesima azione ripetitiva σ:

1) c'è un punto di partenza: $\exists\alpha_0$
2) c'è sempre la possibilità di ripetere l'operazione:

$$\forall n \exists \alpha_n \exists_{n+1} \{\sigma(\alpha_n) = \alpha_{n+1}\}$$

3) non c'è un circolo: $\forall n \forall p\{(p < n) \rightarrow \sigma(\alpha_n) \neq \alpha_p)\}$

Si introdurrà poi un simbolo per l'infinito in atto, ossia ω. E si introdurrà anche il segno classico della teoria degli insiemi, $\in$, che significa "essere elemento di". Avremo a quel punto gli assiomi supplementari:

4) il punto di partenza è l'elemento dell'infinito in atto ω:

$$\alpha_0 \in \omega$$

5) l'operazione conserva l'appartenenza a ω:

$$\forall n \{(\alpha_0 \in \omega) \rightarrow (\sigma(\alpha_n) \in \omega)\}$$

Questi cinque assiomi contano per uno tutto ciò che la ripetizione (lo stesso) dell'operazione del percorso produce di altro. Ne risulta che questo infinito, ω, è effettivamente il risultato integrale del percorso, sebbene questo percorso non abbia un ultimo termine: ω, in effetti, contiene tutto ciò che, fin da un punto di partenza, risulta dalla ripetizione attiva dell'operazione σ, ma esso, l'infinito in atto, non risulta esattamente da quest'operazione. L'infinito sarà la totalità di ciò che lo stesso produce di altro.

Si possono riprendere qui le categorie di Platone nel *Sofista*. L'infinito in atto sarebbe il complesso di tre dei cinque generi sommi che propone lo straniero di Elea, cioè l'essere, lo stesso e l'altro. Occorre che quest'infinito sia tutto ciò che la stessa operazione produce in effetti di altro.

Aristotele sarebbe d'accordo con questa definizione ma negherebbe che a essa possa corrispondere una realtà. Gli assiomi 4 e 5, i soli che costituiscono l'esistenza e la singolarità dell'infinito ω, sono per lui privi di senso.

Il problema fondamentale è che nel pensiero dell'infinito l'esistenza è contata due volte. Una prima volta come negazione del vuoto (esiste il punto di partenza α_0) e una seconda volta come esistenza effettiva di un complesso dell'Essere (infinito in atto ω), dello Stesso (l'operazione σ) e dell'Altro (la serie di α_n, tutti differenti).

Questo complesso è ciò che chiameremo la "torsione dell'esistenza" nel concetto di infinito. L'esistenza è contata due volte, come punto originario e come totalizzazione all'infinito, come puro punto singolare e come ripresa dialettica dello stesso e dell'altro nella figura nuova dell'essere, la quale non è in realtà prodotta dalla ripetizione. Ciò che deve essere ripetuto nell'altro non è un altro di questa ripetizione, bensì il superamento per esaurirne le differenze.

Ciò che Aristotele intende escludere, quando afferma che non esiste l'infinito in atto ma solamente in potenza, è il conto doppio dell'esistenza, la sua torsione.

V

4 dicembre 1984

Il breve seminario di oggi servirà da transizione tra il sistema di questioni già poste e le altre che ci condurranno al cuore stesso della problematica dell'infinito.

Abbiamo visto l'ultima volta che l'infinito nel senso di Aristotele – e in verità in tutti i sensi possibili – presuppone un'operazione che egli chiama il *percorso*. Avevamo detto che lo chiamavamo così metaforicamente, perché "percorso" non rinvia obbligatoriamente a un concetto spaziale. Rinvia piuttosto alla necessità di un'operazione poiché il concetto di infinito è relativo a una misura di ciò che è. Non ancora in Aristotele ma nel prosieguo della filosofia l'infinito sarà ciò che è incommensurabile rispetto al finito, dunque non misurabile, e questa nozione si radica fortemente nella nozione di misura.

L'infinito esige dunque quest'operazione – intellettuale – della presa di misura, che marca il rapporto di un supposto soggetto con l'essere. Noi l'avevamo chiamata operazione σ e ci eravamo interrogati sulle condizioni alle quali doveva obbedire per essere realmente un operatore di infinito. σ obbediva infatti a tre proprietà, a tre tipi di assiomi:

1) assioma del già (assioma di esistenza);
2) assioma dell'ancora (assioma dell'altro);
3) assioma dell'Altro

Questo complesso è lo spazio di definizione dell'operazione infinita.

1) Abbiamo detto che era necessaria una presupposizione di esistenza. Il concetto di infinito presuppone che qualcosa sia. Un puro "c'è" è presupposto nella costruzione stessa dell'operazione da cui si ricava l'infinito. Questa presupposizione di esistenza, questo già (c'è del già-qui) è nella posizione di punto di partenza e l'abbiamo nominato α_0. È il punto d'essere a partire dal quale l'operazione può procedere, iniziare il percorso, cosa

che essa non può fare a vuoto. Questo già non è "disposto" dall'operazione ma è l'operazione che si dispone a partire da esso. Per dirla altrimenti, qualcosa è, senza per questo risultare dall'operazione. L'assioma del già si formula così: esiste un termine tale che non ne esiste un altro disposto dall'operazione che potrebbe restituire il primo.

2) L'assioma dell'altro (o dell'ancora) significa che io posso sempre ripetere l'operazione. Essa dispone sempre qualcosa di differente, differente localmente, differente dal termine al quale l'operazione è applicata. Io non ho un guasto. Dato un termine posso applicargli l'operazione. Posso sempre continuare. Per ogni termine disposto, mettiamo l'ennesimo termine α_n, ne esiste un altro, che sarà l'ennesimo più un termine, α_{n+1}, che risulta dall'applicazione dell'operazione al primo:

$$\forall n \exists \alpha_n \exists_{n+1} \{\sigma(\alpha_n) = \alpha_{n+1}\}$$

3) A questo punto, sussiste la possibilità di un circolo: ossia che il termine che segue l'ennesimo termine sia già apparso prima di esso. Che il percorso ritorni indietro. Avremo a quel punto lo Stesso, nei termini di un ritorno eterno dello stesso termine. L'assioma dell'altro prescriverà che l'altro non è la riproposizione di uno stesso, esso non è già disposto dal percorso:

$$\forall n \forall p\{(p < n) \rightarrow \sigma(\alpha_n) \neq \alpha_p)\}$$

Qualcuno in sala: *Questa terza condizione mi sembra introdotta in modo arbitrario: si introduce in σ un elemento di irreversibilità specifica!*

Niente affatto! Prendiamo una decisione assiomatica concernente l'operazione del percorso. Cos'è che definisce σ? Nient'altro che le tre proprietà. Constato che la mia operazione σ obbedisce ai tre assiomi che enumero e non è definita da nient'altro che da queste tre proprietà. Il nostro problema è sapere se un operatore di questo genere permette di riconoscere l'Altro oltre ogni finitudine. Per questo scopo dobbiamo cercare sul versante di ciò che protegge l'altro dall'invasione dello stesso: questo è il senso dell'assioma dell'Altro.

Giunti a questo punto bisogna esaminare ciò che spinge Aristotele a dire che non esiste l'infinito.

Per Aristotele un percorso è di fatti ogni operatore σ che obbedisce ai tre principi che abbiamo enunciato: già, ancora (o altro) e Altro, anche se Aristotele si accontenta del già e dell'ancora. Ma egli osserva che in realtà questo processo non mi dà un infinito reale, un infinito in atto. E ha ragione. Lo si vede molto chiaramente nel fatto che il primo assioma fissa un termine, α_0, che il mio secondo assioma mi garantisce che applicando σ io ottengo α_1, poi α_2, poi α_3 e così via, e che tutti questi termini, come l'assioma 3 (non c'è un circolo) impone, sono differenti. Ma ciò non dice che esiste l'infinito in quanto tale. Ciò ci dà un percorso che continua costantemente, in una finitudine crescente, certo, ma niente mi assicura che esisterà una totalizzazione infinita dei termini. È questo ciò che Aristotele chiamerà l'infinito in potenza e che, in seguito, nella tradizione filosofica posteriore, si chiamerà "indefinito" per distinguerlo dall'infinito reale.

In realtà in ogni momento ho solo il finito. Ciascuno dei miei passi successivi mi pone nella situazione seguente: posso ripetere, differenziare continuamente, ma, e Aristotele si fermerà qui, a rigor di logica, quest'infinito in potenza è non-tutto, poiché c'è sempre un ancora. L'idea che io possa disporre il percorso per intero, "in tutto", richiederà altri assiomi (che noi abbiamo esaminato rapidamente l'ultima volta).

È evidente che, di conseguenza, pensare un esistente infinito, un "c'è" infinito, esige un'operazione supplementare, specifica, ossia l'affermazione dell'esistenza dello spazio stesso della ripetizione, cioè l'esistenza del posizionale e non solamente del posto. Nel limitarsi al disposto si hanno tre cose: un'esistenza, una ripetizione e la differenza. Si ha un già, un ancora e dell'Altro. Ovvero: l'esistenza, l'altro e l'Altro. Questa tripletta ci indica l'infinito in potenza, una sorta di perpetuazione del differenziato.

Al contrario se pongo l'esistenza di un infinito in atto vuol dire che prendo le tre cose contemporaneamente e le faccio esistere. La posizione dell'infinito in quanto infinito esistenziale è l'*esistenza* di un complesso di disposizione in cui si ha l'*esistenza*, dell'altro e dell'Altro. L'esistenza, come vedete, è contata due volte, abbiamo chiamato ciò la torsione dell'esistenza. C'è un'esistenza prescritta come legge del percorso tramite l'operazione σ, l'esistenza della serie degli altri e poi c'è l'esistenza del tutto – lo abbiamo chiamato ω – che contiene in realtà la virtualità del percorso concluso di tutti i termini α_n generati come altri nell'Altro mediante σ.

Quanto detto ci consente ora di scrivere il matema completo dell'infinito in atto, i cinque assiomi che noi abbiamo reperito l'ultima volta:

1) c'è un punto di partenza: $\exists\alpha_0$
2) c'è sempre la possibilità di ripetere l'operazione:

$$\forall n \exists \alpha_n \exists_{n+1} \{\sigma(\alpha_n) = \alpha_{n+1}\}$$

3) non c'è un circolo: $\forall n \forall p\{(p < n) \to \sigma(\alpha_n) \neq \alpha_p)\}$
4) il punto di partenza è elemento dell'infinito in atto ω:

$$\alpha_0 \in \omega$$

5) l'operazione conserva l'appartenenza ad ω:

$$\forall n \{(\alpha_0 \in \omega) \to (\sigma(\alpha_n) \in \omega)\}$$

Occorre notare per inciso – vi lascio come esercizio la dimostrazione di questo punto – che senza dubbio nella teologia cristiana il Padre è ω, l'infinito in atto, il Tutto-Altro; il figlio è l'operazione σ, il tutto-altro; e lo Spirito è il fatto che il tutto-altro, il Figlio in quanto onnipresenza nel mondo, può in ogni punto della sua azione essere pensato come superato e salvato dall'infinità del Tutto-Altro, dalla benevolenza del Padre.

Sin da qui, ciò che si trova al cuore dell'infinito è la questione della sua divisibilità, della sua scissione, questione che provoca nel mondo cristiano alcune guerre civili sanguinose. In che modo l'infinito può essere il concetto semplice della trascendenza, anche se la sua armatura concettuale è lo scarto, la scissione, il due, specialmente il due dell'altro e dell'Altro, del figlio e del Padre? Che cos'è pertanto l'unità divina in queste condizioni?

Quando, nella seconda parte del suo testo, Aristotele, che non è di certo cristiano, intende dimostrare che non potrebbe esserci un infinito in atto va dritto alla questione della divisibilità. Per lui l'infinito non può essere né divisibile né indivisibile.

Se esso fosse indivisibile sarebbe puramente sottrattivo e non ci sarebbe un principio di percorso. Su questo punto ha ragione. Questo è il caso dell'eterogeneo puro nel senso dell'esempio proposto da Ari-

stotele, la voce è invisibile. Non c'è una misura, quindi non c'è alcun rapporto di pensiero concepibile all'infinito. L'infinito è l'abisso mistico, dunque il niente in quanto essere. Aristotele congederà questa soluzione perché per lui appartiene al non-pensiero (i mistici sono dei folli, il che non è interamente falso).

– Se fosse divisibile ed esistesse veramente come sostanza, l'infinito sarebbe la sua essenza. Occorrerebbe a quel punto poterlo dividere in più infiniti, pensarlo due volte come infinito. Diversamente non dividiamo l'infinito, ne sottraiamo soltanto delle parti finite. Ora, una vera divisibilità della sua essenza deve conservare la sua infinità. A questo punto, dice Aristotele: «è impossibile che la stessa cosa sia diversi infiniti». Bisognerà attendere Cantor, su quest'aspetto, per poter dire che effettivamente ogni infinito è divisibile in molti infiniti. Ma per Aristotele questa è un' *impasse*. Bisogna concludere, in mancanza di una terza possibilità tra divisibile e indivisibile, che l'infinito in atto non esiste.

Si può riformulare quest'*impasse* in tal guisa:

– Se l'infinito si lascia contare per uno – ciò che affermeranno tutte le teologie mistiche –, se dunque l'Uno è il solo numero che conviene all'infinito, allora l'infinito si sottrae al pensiero.

– Se l'infinito si lascia contare come molti, seppur per due, è necessario che esso possa essere doppiamente infinito. Deve lasciarsi scindere secondo la sua infinità. Ma ciò è impossibile e daccapo l'infinito si sottrae al pensiero.

VI

11 dicembre 1984

Vi è una dialetticità essenziale del concetto di infinito, il che fa sì che la sua piena comprensione implichi degli scarti, delle distanze. L'infinito è in fondo il sistema delle scissioni, degli scarti. Per pensarlo occorre:

– pensare la distanza dell'altro e dell'Altro nella scissione dell'alterità;

– pensare lo scarto dell'universale e dell'esistenziale;

– pensare la scissione dell'esistenza, la sua doppia occorrenza;

Per dirla altrimenti, bisogna pensare l'esistenza globale e l'esistenza locale: o l'esistenza di un punto d'essere e quella del luogo del processo: o l'esistenza supposta completa della ripetizione. Occorre esistenzializzare il fatto che l'esistenza è disposta, punto per punto, e pensare il luogo di questo locale, il luogo in cui questo locale è locale. È un'operazione fondamentale. Si tratta di pensare non solamente la localizzazione ma anche lo spazio globale grazie al quale si ha la localizzazione. Questi sono due principi esistenziali differenti che i matematici conoscono molto bene, loro che distinguono nettamente i problemi locali da quelli globali. L'infinito ci fornisce l'esempio di un caso in cui bisogna assumere questo doppio statuto dell'esistenza.

Come abbiamo visto, è precisamente questa doppia esistenza che Aristotele respinge. Per lui esiste l'infinito in potenza in quanto l'esistenza non ha alcun statuto globale. Io posso ripetere la mia regola ma non c'è mai il luogo di totalizzazione di quest'operazione. C'è l'operazione dell'ancora ma non il suo luogo. Cosicché, pensato al tempo stesso come semplice e complesso, il tutto procede come se il percorso fosse in verità una quasi-creazione. In effetti, se non pensate lo statuto esistenziale del globale – ad esempio non come lo formula Lacan, «c'è un luogo dell'Altro», ma semplicemente un luogo dell'altro che può essere nominato l'Altro –, a quel punto la disposizione di un nuovo altro, per esempio $\sigma(\alpha_n)$, rinominato α_{n+1}, è una posizione di essere che non è in alcun modo localizzabile, poiché non si ha il luogo glo-

bale in cui essa s'inscrive. Così facendo, non accordate alcun statuto di essere all'altro in quanto altro. Certo, il fatto che la ripetizione di σ produca dell'altro, venendo ciò affermato dagli assiomi del percorso di cui σ è l'operatore, è sempre possibile, se non necessario. Ma questa produzione non significa mai che qualcosa come l'altro sia assegnabile a una posizione in uno spazio globale. La disposizione si fa – metaforicamente – nel vuoto o, più radicalmente, nel niente, perché non avete alcuna supposizione dell'essere globale che autorizza l'anticipazione di una posizione locale.

Il solo essere è quello che guadagnate, quello che è disposto, nel senso che esso si accerta autonomamente della sua esistenza e non nel senso che un luogo-Altro gliela garantisce.

Il percorso stesso diviene una creazione – in senso non teologico – continua. Il solo punto d'essere è quello risultante dall'operazione σ. Di conseguenza, ciò che si presenta come un tragitto dall'altro all'Altro è assolutamente aleatorio, da scommettere, in quanto non esiste la garanzia di un luogo-Altro in cui ogni altro si cela. Non si può presumere l'essere di ciò che segue.

Quanto detto significa che per Aristotele si sa se una cosa è infinita (in potenza) solo se il percorso continua. E ovviamente, si può continuare. Solo che, in fin dei conti, non sapremo mai se qualcosa sarà infinita (in atto) poiché, proseguendo, restiamo nelle successioni dei finiti che non sono disposti all'interno di alcun Altro. Non c'è che l'insistenza della finitudine, nella perpetua genesi di un altro senz'Altro.

Tutto ciò equivale a dire che, a rigor di termini, non si può conoscere l'infinito in Aristotele per due ragioni. In primo luogo perché non avete alcuna garanzia dell'essere, perché siamo sempre sul bordo del vuoto. E secondariamente, nessun passo supplementare consente di oltrepassare il finito, sebbene sia sempre possibile farlo secondo la legge dell'ancora.

A rigore si dovrebbe concludere: proprio perché non esiste un luogo dell'Altro, non conosco che il finito. Il che dà l'idea di quanto la scissione dell'altro in altro e Altro sia il concetto nodale dell'infinito. Se non c'è l'idea dell'altro sotto la forma dell'Altro, non si avrà l'infinito. Ciò conduce in effetti al punto in cui Aristotele giunge: l'infinito non ha essere, non esiste come separato, non può essere sostanza. E siccome la scissione dell'altro deve essere intesa come una scissione esistenziale, è in verità anche della scissione dell'esistenza che si tratta, come antinomia del locale e del globale.

Parentesi. Nel quadro dell'arte contemporanea – musica, cinema, letteratura – pensate che per essere realmente creativi occorra trovare un principio di sviluppo aleatorio, non precostituito. Prendete per esempio la rottura della narrazione lineare nel romanzo. In questo caso ciò che accade non è né deciso, né decidibile. Ora, considerando che il sistema degli avvenimenti deve assicurarsi il suo statuto locale e non una grande forma, è paradossalmente verso una risoluzione dell'infinito che procedete. Esiste in effetti un gioco assai complesso tra la questione del locale e la questione del Tutto, dunque tra la questione dell'Uno e del Tutto. Ciò che viene inteso come un principio di chiusura è la sussunzione del locale sotto il Tutto, il quale sembra un principio di chiusura e non di infinità. Da qui una certa estetica moderna rivendica una "forma aperta". Ma non è sufficiente polemizzare contro il Tutto per risolvere il rapporto del locale e del globale, poiché è l'infinito che è in gioco. E a questo punto compare tutta un'altra questione.

Una cosa è dire che l'opera d'arte può fare a meno della regola totalizzante, altra cosa è dire che essa può fare a meno di ogni luogo dell'Altro, ossia di ciò che la fa esistere come uno. Immaginarsi che l'aleatorio assoluto sia la sola macchina da guerra contro il Tutto è rinunciare all'Uno. Per delucidare questi problemi estetici bisogna armarsi delle distinzioni qui proposte, ossia il fatto che la parte e il tutto non sono per nulla la stessa cosa dell'altro e dell'Altro o della scissione esistenziale tra locale e globale. Penso che occorra porre in forma assiomatica che l'effetto di infinità, il quale è a mio avviso un effetto costitutivo dell'opera d'arte, in particolare moderna, è certamente tributario del fatto che esista un luogo dell'Altro. Tutto il problema consiste nel non liquidare la questione nella figura del Tutto, essendo una soluzione caratterizzata dalla finitudine, in quanto il Tutto non è, intuitivamente, che la somma degli altri, senza nessuna percezione né un pensiero della sua differenza qualitativa.

Possiamo per esempio pensare che esista un'unità nella storia, che ci sia una Storia, ma ciò non equivale a dire che la Storia sia rappresentabile come un tutto. Che qualche cosa si lasci contare come uno non è riducibile al fatto che si possa considerarla come un tutto. L'opera d'arte può tentare di auto-considerarsi come una sotto la condizione di un luogo dell'Altro, il quale, contato come uno nell'esistenza, eksiste per tutti gli altri.

In fin dei conti, le grandi dialettiche, di cui l'infinito è il luogo e sulle quali sentenzia Aristotele, sono proprio quelle già discusse nel *Sofista* di Platone. La dialettica dello stesso e dell'altro è vicina a quel-

la dell'altro e dell'Altro, poiché l'altro senza maiuscola è appesantito dallo stesso. La dialettica del riposo e del movimento è presentata nell'immagine del percorso e nell'idea di un punto iniziale – immobile – e di ciò che in seguito viene disposto dal percorso. Ritroviamo i quattro generi sommi di Platone, così come il quinto: l'essere. Ma lo ritroviamo scisso, in torsione. Vi è un'irriducibilità interna dell'essere, inteso al tempo stesso come locale e globale. Come se la questione dell'essere, non appena viene pensata, sia immediatamente doppia. È così nell'infinito. La questione del punto d'essere e quella dell'essere del luogo dell'Altro dividono subito la questione dell'essere. Questa divisione attraversa perciò tutta la storia della filosofia.

Che si pensi a Heidegger: la distinzione essere/ente ha a che vedere con questa torsione. L'essere heideggeriano è la *disposizione* dell'essere, nonostante *ciò che è* disposto è l'ente. È parimenti una questione fondamentale in Spinoza, nella forma dell'opposizione tra *natura naturante* e *natura naturata*. C'è una cesura originale della questione dell'essere, che non è quella tra l'essere e il niente – questione ben più differente – ma quella tra l'irriducibilità dell'essere localizzato e l'essere in quanto luogo globale della localizzazione.

Quanto detto si decide inoltre nella questione dell'essere e dell'Uno. Ogni questione relativa al conto-per-uno è formulabile solo in un dispositivo di questa questione che convoca il multiplo. Indipendentemente dalle varianti proposte dalle ontologie filosofiche, la struttura in cui la questione dell'essere è formulabile è sempre una struttura di scissione, perché la questione dell'essere la presenta sempre come doppia. Ora, questa classica donazione filosofica del due – apparenza/essenza, sensibile/intelligibile, materia/spirito, fenomeno/noumeno, etc. – è costitutiva del concetto stesso di infinito.

Sia detto di sfuggita: ogni monismo pretende di ignorare il dualismo in cui esso stesso si pensa. Il materialismo non fa eccezione. Per pensare questa specificazione occorre che il pensiero si dia il Due dove l'uno insiste. Anche se per risolverla bisogna passare attraverso la donazione del due. Questo due non può mai essere "c'è l'Uno". Il capovolgimento di Hegel è a 360° inutile: dire l'essere è lo spirito o dire l'essere è materia è la stessa cosa, poiché l'unico punto problematico è essere in grado di distinguere materia e spirito.

Il fatto che l'infinito, pensato attraverso le grandi idee della dialettica platonica, sia divenuto principalmente un concetto matematico, è profondamente coerente con le tesi di Lautman sulle matematiche.

Albert Lautman, di cui vorrei parlarvi oggi, è un grande sconosciuto. È un filosofo francese degli anni trenta, essenzialmente un filosofo delle matematiche, senza dubbio in Francia il più grande. Il suo lavoro comincia intorno agli anni 1935-37 ma verrà ucciso dai nazisti nel 1944. Egli è evaso in modo rocambolesco da un campo di prigionieri in Germania, ha fatto parte della resistenza in modo attivo e, per colpa di qualche sbadato o incosciente, è stato arrestato e fucilato in una rappresaglia dopo l'attacco al treno che lo portava di nuovo in Germania. È emblematico che i due più grandi filosofi francesi delle matematiche tra le due guerre – Cavaillès e Lautman – siano stati nella Resistenza e l'abbiano tutti e due pagata con la loro vita. Non è sempre all'interno delle vie esplicite di una filosofia dell'impegno che troviamo l'impegno! La morte combattente di Cavaillès e di Lautman è un bell'esempio di quei momenti in cui la Storia esercita una pressione decisiva sulla storia del pensiero. Se questi due grandi filosofi-resistenti non fossero morti, si sarebbe avuto di certo un dopo guerra diverso nella filosofia francese da quello dominato dalla fenomenologia prima e dalle scienze sociali poi. Non dico questo per polemizzare contro Sartre, grande pensatore da cui io stesso procedo. Ma dobbiamo renderci conto del fatto che la loro morte ha comportato nella filosofia francese un profondo calo del razionalismo di tipo matematico, per lo meno fino alla fine degli anni cinquanta. Di conseguenza, il monopolio del pensiero concettuale basato sulle matematiche contemporanee è stato lasciato al circolo di Vienna, poi agli anglo-americani, i quali hanno messo al posto di comando il positivismo logico nel formale, l'empirismo nelle scienze della natura e la democrazia nella sua accezione americana in politica. L'insieme accademico che unificava questa mistura ha scelto di chiamarsi fieramente "filosofia analitica" e ha avvelenato la filosofia propriamente detta in scala mondiale.

L'estrema potenza delle tesi di Lautman è che esse sono totalmente contemporanee alle matematiche più avanzate del suo tempo – i matematici possono testimoniarlo –, immanenza senza precedenti di una filosofia nel pensiero matematico del suo tempo. Qual è la sua tesi fondamentale? Qual è il suo nucleo? Lautman si presenta come un platonico e allo stesso tempo come un heideggeriano. È peraltro un'impresa stupefacente aver potuto incorporare nelle proprie ricerche i testi heideggeriani dell'epoca. Per Lautman ci sono le grandi idee dialettiche – questo è il suo lato platonico –, le grandi coppie dialettiche (stesso/altro, locale/globale, relativo/assoluto, etc.) e le matematiche sono in qualche maniera l'effettuazione di questi grandi

legami dialettici. "Effettuazione" è da prendere in senso forte. Il modo in cui le grandi idee dialettiche giungono al pensiero non è nient'altro che l'effettività matematica. Secondo Lautman le grandi matematiche sono, in relazione alle idee dialettiche, come l'ente rispetto all'essere. Così come Heidegger può dire che l'essere è l'ente in quanto ente, in quanto esso è, allo stesso modo le matematiche sono il modo in cui le idee dialettiche *sono*. Vi leggo un passaggio dal libro di Lautman, *Essai sur l'unité des mathematiques*:

> Ora non ci resta che un punto da delucidare, quello della trascendenza delle idee. Osserviamo innanzitutto il senso speciale che Heidegger conferisce a questo termine nella sua filosofia. Dal momento che appartiene alla natura essenziale di una cosa l'oltrepassare se stessa per andare verso un esistente esterna a essa, senza il quale la cosa non potrebbe più essere concepita come esistente, quest'oltrepassamento del soggetto verso l'esistente è la trascendenza. Ne risulta che la trascendenza appartiene proprio alla realtà umana, la quale può essere concepita solo come orientata verso il mondo. Descrivendo la trascendenza come un *atto* di avvicinamento e non come uno *stato* di separatezza, Heidegger non intende per nulla attenuare la distinzione ontologica che separa lo svelamento dell'*essere* e la manifestazione dell'*esistente*, bensì vuole insistere sul fatto che la genesi e lo sviluppo dell'esistente sono il prolungamento necessario di uno sforzo di svelamento dell'essere. Possiamo, a proposito della relazione delle Idee della Dialettica con le matematiche, descrivere una situazione analoga. In quanto problemi posti, relativi ai legami che possono sostenere tra di loro certe nozioni dialettiche, le Idee di questa Dialettica sono certamente *trascendenti* (in senso abituale) rispetto alle matematiche. Per contro, dato che ogni sforzo per fornire una risposta al problema di questi legami coincide, per la natura stessa delle cose, con una costituzione di teorie matematiche effettive, è giusto interpretare la struttura di insieme di queste teorie in termini *di immanenza* per lo schema logico della soluzione cercata. *Esiste dunque un legame intimo tra la trascendenza delle Idee e l'immanenza della struttura logica di un problema dialettico in seno alle matematiche* [sottolineature di A.B.]. Questo legame ce lo fornisce la nozione di genesi, per lo meno quella che abbiamo tentato di cogliere descrivendo la genesi delle matematiche a partire dalla Dialettica.[1]

[1] A. Lautman, *Essai sur l'unité des mathématiques et divers écrits*, Parigi 1976, p. 212 [traduzione nostra].

Il nostro percorso sarà un po' dello stesso tipo, nella misura in cui il concetto di infinito è divenuto un concetto matematico: tra il XVII sec. e Cantor è diventato l'oggetto di una destituzione teologica e di un'istituzione matematica. La ragione profonda è che la questione dell'infinito si annoda con le grandi idee dialettiche. Di conseguenza, l'elucidazione, la messa in pensiero dei legami dialettici che questo concetto contiene, è la stessa cosa della sua matematizzazione, la quale ha una lunga storia. L'opposizione tra matematiche e teologia è tanto più viva dato che si tratta dello stesso sforzo. Viene posta una questione identica. La matematizzazione non è l'impoverimento formale di un problema al quale la teologia donerebbe la sua vera profondità. Tutto il contrario. Lautman ha perfettamente ragione nel dire che la teologia è più formale della matematica. Infatti la matematizzazione è il momento in cui la più piena ricchezza del contenuto dialettico sorge nel pensiero. La teologia non è che un'approssimazione grossolana. Non a caso Cantor sarà costretto a dibattere sullo statuto teologico dell'infinito con la cerchia del Papa, senza ottenere nient'altro che una forma di follia.

Quando Aristotele esclude l'infinito in atto, la scissione dell'essere, egli è coerente con il gesto con cui rifiuta il paradigma matematico. Gli argomenti avanzati sono, bisogna riconoscerlo, molto solidi. Per Aristotele l'infinito non è pensabile, l'abbiamo visto, poiché non è né divisibile né indivisibile, e non esiste il luogo dell'Altro poiché non si può né contare per uno, né per molti. Egli affronta dunque la questione dell'infinito nel suo rapporto col multiplo. Se l'infinito è indivisibile esso è eterogeneo, incommensurabile, senza percorso. Se fosse divisibile, dovrebbe essere divisibile in più infiniti. Questa doppia questione risiede per intero nel rapporto dell'infinito con il multiplo. Infine, bisogna rispondere sì o no a due domande:

1) L'infinito è divisibile in più infiniti?
2) Esistono più specie di infinito, eventualmente incommensurabili?

Solo se Aristotele risponde negativamente alle due questioni può concludere che l'infinito non è. Esaminiamo queste due questioni.

1) Indivisibilità dell'infinito. Citiamo ancora una volta, ma per intero, il passaggio in cui Aristotele "dimostra" questo punto:

> Non è possibile che l'infinito sia separato dalle realtà sensibili, per costituire in sé un essere infinito. Ma se non è grandezza e neppure numero, bensì è propriamente sostanza e non accidente, allora non sarà possibile dividerlo, perché suscettibile di divisione è solo la grandezza e il molteplice. Però, se non si può dividerlo, non è neppure infinito, se non come la voce che non può essere vista. Tuttavia, non è di questo avviso chi sostiene l'esistenza dell'infinito e del resto neppure noi ricerchiamo questo tipo di infinito, bensì quello che si presenta come impercorribile. Se l'infinito esistesse per accidente non sarebbe elemento degli esseri, in quanto infinito, come ciò che non è visibile non è elemento del linguaggio, ancorché la voce sia invisibile. E poi, come può essere qualcosa l'infinito, se non è né numero né grandezza, dei quali pure è un attributo essenziale? In tal modo esso sarebbe ancor meno necessario del numero e della grandezza.[2]

Nel supporlo indivisibile l'infinito è totalmente eterogeneo. Non ne esiste alcun percorso possibile nel pensiero, il che significherebbe dell'altro senza Altro. È il piccolo altro che dà la misura, il percorso. Esiste un luogo dell'Altro, senza mediazione dell'altro, dunque dello stesso. Non esiste che l'assolutamente Altro e nessun altro è la propria mediazione con lo stesso. O ancora, c'è un Altro globale senza alcuna istanza locale. Ma la sola pronunciazione di un tale altro è già di troppo perché ciò equivale a misurare, seppur negativamente.

In questo caso la figura dell'essere dell'infinito si presenta come quella di un essere di cui niente può dirsi – significherebbe porre l'Altro senza altro –, neanche che esso *è*.

"Essere" è già equivoco, è già una mediazione con lo stesso. Se io dico che l'essere è, esso è in un senso assolutamente differente. Bisogna assolutamente scindere l'essere in essere ed Essere. Io posso dire dell'Altro che esso *è*, fermo restando che tutto il contenuto dell'"Altro è" vuol dire che non è, poiché devo dire che è assolutamente altro. È la stessa cosa, nell'infinito, dire che l'Altro è o dire che non è.

Dal momento che non esiste la pronunciazione, la sola cosa possibile è un movimento dall'essere verso l'essere, cioè una pura esperienza che va dall'essere all'essere, dunque al non-essere, naturalmente indicibile. Questa è l'esperienza mistica, della quale capiamo immediatamente per quale motivo essa sia tributaria della tesi secondo cui l'Altro è assolutamente altro e perché essa sia organicamente un'esperienza

[2] Aristotele, *Fisica*, cit., p. 273 (III 5, 204a8-20).

di annientamento. Dal punto di vista dell'essere essa si apre al non-ente. Il solo modo di accesso all'Altro è inabissarsi, sostenere il proprio niente. Affinché Dio sia occorre che io non sia. È proprio questa figura priva di alcuna razionalità che Aristotele intende congedare. Attraverso il rifiuto del misticismo diventiamo i guardiani dell'unità dell'essere ossia dell'unità pensabile tra gli altri e l'Altro.

2) Divisibilità dell'infinito.

> Chiaramente, non è possibile che l'infinito esista in atto o come sostanza o come principio, perché, qualunque porzione di esso sii prenda, se divisibile, sarà infinita (infatti essere per mezzo dell'infinito e essere infinito sono la stessa cosa, se l'infinito si intende come sostanza e non come attributo di un sostrato): in tal modo o sarà indivisibile o divisibile in ulteriori infiniti. Ma non è possibile che un certo essere consista di molti infiniti: come la parte dell'aria è aria, così la parte dell'infinito è infinito, se si vuole che sia sostanza e principio. Di conseguenza, sarà senza parti e indivisibile. Per tale motivo non è possibile che esista un ente in atto infinito, perché questo dovrebbe necessariamente essere una certa quantità. L'infinito esiste allora come accidente: ma, in tal caso, come si è detto, non sarà l'infinito ad assumere il nome di principio, ma l'essere di cui è accidente: l'aria o il pari.[3]

In questo caso l'infinito dovrebbe essere divisibile in più infiniti, ora Aristotele afferma che ciò è impossibile. Egli comprende molto bene, essendo un maestro dell'altro, che ogni composizione con il finito dà il finito. Ne conclude per contrapposizione che se si scompone l'infinito si trova per forza l'infinito. Dunque l'infinito non è scomponibile, perché ciò vorrebbe dire che esistono più infiniti nell'infinito, che esiste insomma una compatibilità tra l'infinito e il multiplo, una compatibilità intrinseca. Questa compatibilità, ci dice Aristotele, è impossibile. Ora, ai nostri occhi la divisibilità infinita dell'infinito è tuttavia evidente. Guardate:

Prendiamo i numeri interi: ce n'è un'infinità.
Prendiamo i numeri pari: ce n'è un'infinità.
Prendiamo i numeri dispari: ce n'è un'infinità.

[3] *Ivi*, p. 271-273 (III 5, 204a21-31).

Addizioniamo numeri pari e numeri dispari: ritroviamo l'infinito degli interi. Dunque questo infinito, il più semplice di tutti, è effettivamente divisibile in più infiniti.

Questo punto è interessante. Per quale motivo ciò che per noi è un'evidenza è, per il pensiero dei greci, assolutamente impossibile? Aristotele non avverte il bisogno di dimostrarlo. Come ragionano i matematici greci? In aritmetica moderna si dimostra che esiste un'infinità di numeri primi, il che consente immediatamente una divisione in due infiniti (i numeri primi e i numeri composti). Ma i greci, diremo subito, sono stati i primi a dimostrare questo teorema! Sì, ma ecco come Euclide formula questo teorema: «Dato un numero primo, esiste sempre un altro numero primo più grande di lui». Come potete constatare, Euclide è aristotelico sull'infinito: dato un percorso, si può sempre passare al termine seguente, che è altro. Ma ciò non significa che esiste, nella forma dell'infinito, una totalizzazione di tutti gli altri nell'Altro.

L'esempio che per noi è evidente non lo era per i Greci, i quali non pensavano che esistesse un'infinità di numeri. Ciò che ha statuto d'essere, per loro, è l'operazione che permette di ottenere un numero primo più grande di ogni numero primo già dato. Quando si procede alla totalizzazione di tutti questi altri si cambia paradigma, e solo allora si può sostenere che l'infinito è divisibile in più infiniti.

Ne segue che è la stessa cosa ammettere che l'infinito esiste e ammettere che è divisibile in parti infinite. Di conseguenza l'argomento di Aristotele non è dimostrativo ma in realtà assiomatico: se si definisce l'infinito come ha fatto, secondo il percorso incompletabile degli altri, senza totalizzazione nell'Altro, è certo che l'infinito esiste solo in potenza.

Questo è il punto che ci servirà la prossima volta come transizione, per terminare con Aristotele e occuparci di Spinoza.

Mettere l'infinito in posizione esistenziale significa ammettere la sua divisibilità all'infinito. La teologia cristiana ne è un'approssimazione grossolana. L'infinità divina diventa tre in Uno, il che ha causato problemi considerevoli. Questo è, a dire il vero, un formalismo ammirevole, uno sforzo concettuale dialettico enorme. Trattasi del tentativo di evitare il misticismo mediante una formalizzazione sofistica, la quale espone immediatamente il pensiero al punto, per i Greci patologico, della divisione dell'infinito in più infiniti.

Noi moderni sappiamo che appartiene all'essenza dell'infinito il fatto di essere divisibile in più infiniti. Aristotele lo avvertiva, se posso dirlo, poiché capiva che se l'Infinito sfugge al dramma della sua paralisi mistica nell'Uno, è necessario che esso sia divisibile, in realtà, in più infiniti. Ma Aristotele non poteva ammettere una tale follia. Insomma, è perché egli presentiva che quest'immanenza di molti infiniti nell'infinito esistente in atto è una proprietà essenziale di quest'infinito, che è spinto a concludere che l'infinito in atto non esiste.

Vedremo che questa questione è divenuta a poco a poco la questione-chiave del problema dell'infinito. Si tratta di sapere quale proprietà dell'infinito fa sì che esso possa sussumersi. O ancora, secondo quali modalità riflessive l'infinito contiene se stesso all'infinito? L'infinito è divisibile, come se non bastasse, in un'infinità di infiniti.

VII

8 gennaio 1985

Ogni ammissione di un infinito separato – "in atto" – comporta che questo infinito sia da una parte pienamente eterogeneo, nella forma di un Uno inaccessibile e intoccabile, e dall'altra essenzialmente divisibile in infiniti. Queste due conclusioni, per Aristotele, sono inconsistenti, dunque si deduce che un infinito in atto non può esistere.

Il punto che Aristotele tocca, non senza profondità, è quello della composizione interna dell'infinito *in relazione alla questione dell'infinito stesso*. Lo fa attraverso la distinzione, introdotta nel testo che abbiamo letto qualche settimana fa, tra l'infinito, in quanto Uno "per composizione", e la supposizione che l'infinito possa essere scomposto in parti esse stesse infinite. Vi ricordo questo testo:

> La prima cosa da fare è stabilire in quanti modi si dice infinito. In una prima accezione l'infinito è ciò che non può essere percorso, perché per sua natura non può venire attraversato, come la voce non può essere vista. In un altro significato l'infinito è ciò che, pur avendo una direzione, non può essere percorso fino in fondo o può esserlo solo a fatica; oppure, pur avendo per natura una via di percorso e un confine, di fatto non li ha. Inoltre, tutto ciò che è infinito è tale o per aggiunta o per divisione, o per l'una e l'altra insieme.[1]

Oggi studieremo come si presenta la questione della scomposizione. Cosa possiamo dire sul rapporto dell'infinito con la propria composizione organica e che ne sarà dell'aporia introdotta da Aristotele? Vedremo che l'abisso che rappresenta la composizione dell'infinito è ancora più profondo di quanto Aristotele possa immaginare, anche se già non riesce a tollerarlo, perché mostreremo, come ho già annunciato, che ogni infinito è necessariamente scomponibile in un'infinità di

[1] *Supra* nota 22.

infiniti. La composizione infinita degli elementi di un insieme infinito comporta una scomposizione in parti infinite dello stesso insieme, il quale è l'abisso interiore dell'infinito stesso.

Procederemo per tappe. Secondo la nostra precedente costruzione, un infinito si presentava strutturalmente a partire da un punto di partenza (α_0) e da un operatore di infinito σ. Ridotto alle sue componenti strutturali un infinito, anche nel senso di Aristotele (infinito in potenza), è dunque ottenuto con i percorsi ininterrotti che marcano gli "ancora un altro rispetto agli altri", gli α_n, non appena si ha il punto di partenza e l'operatore. Questi sono i nostri primi tre assiomi del percorso infinito. Tuttavia, esisterà un infinito in atto, il famoso ω del quale tanto Aristotele quanto i matematici greci rifiutano di ammettere l'esistenza, solo se un sigillo esistenziale, una seconda esistenza, oltre quella degli altri, definirà il luogo di insistenza degli altri, cioè lo spazio globale della loro successione, che possiamo chiamare l'Altro degli altri.

Consideriamo ora l'operatore che raddoppia l'azione dell'operatore σ, ossia l'operatore ($\sigma(\alpha)$). Due esempi. Innanzitutto, qual è il punto di partenza del percorso con l'operatore (σ)? È certamente $\sigma(\sigma(\alpha_0)) = \sigma(\alpha_1) = \alpha_2$. Altro esempio: poniamo il termine α_n. Si ha $\sigma(\alpha_n) = \alpha_{n+1}$. Dunque, $(\sigma(\alpha_n)) = \sigma\ (\alpha_{n+1}) = \alpha_{n+2}$. $\sigma(\sigma)$ è un operatore il cui percorso è, a partire dal punto di partenza α_2, la produzione ripetitiva di tutti gli α_n dove *n è un numero pari*. Conoscendo gli assiomi di σ, si può perfettamente definire assiomaticamente $\sigma(\sigma)$ nel modo seguente:

1. Punto di partenza: α_2
2. Operazione: per ogni numero p, si ha $\sigma(\sigma(\alpha_p)) = \alpha_{p+2}$
3. Assenza di circolo: poiché σ non ha un circolo, $\sigma(\sigma)$ non si può avere [vi ho lasciato come esercizio la dimostrazione di questo punto...].

È allora chiaro che $\sigma(\sigma)$ è un operatore di infinito che preleva in qualche modo la metà delle marcature del percorso σ (tutte le marcature di indice pari). Questa "metà" è certamente infinita. Ma se si prende come punto di partenza non più α_2 ma α_1 e si utilizza la stessa operazione (passaggio da α_n a α_{n+2}) si otterranno tutte le marcature di indice dispari. Chiamiamo $\sigma(\sigma)_{dis}$ quest'operatore: si nota che certamente $\sigma(\sigma)$ e $\sigma(\sigma)_{dis}$ generano dei percorsi che in qualche modo sono ciascuno una metà del percorso generato da σ.

Naturalmente, se noi restiamo nei parametri di Aristotele, ciò non comporta ancora la divisione in due di un infinito in atto, poiché i tre percorsi, regolati da σ, $\sigma(\sigma)$ e $\sigma(\sigma)_{dis}$, non sono che degli infiniti in potenza. Tutt'al più si può osservare che abbiamo tre percorsi differenti, prima di tutto mediante il loro punto di partenza (rispettivamente α_0, α_2 e α_1) e in seguito per la distanza rappresentata da una sola azione dell'operazione, che è di 1 per σ (da α_n a α_{n+1}qualunque sia il valore di n) e di due per gli altri due: da $\alpha_{p \text{ numero pari}}$ a α_{p+2}, per $\sigma(\sigma)$; da $\alpha_{p \text{ numero dispari}}$ a α_{p+2} per $\sigma(\sigma)_{dis}$.

Ma ovviamente, noi moderni, possiamo aggiungere alla determinazione degli operatori i due assiomi con i quali passiamo dall'infinito in potenza di Aristotele all'infinito in atto di Dedekind-Cantor. Per farla breve, chiamiamo l'σ l'operatore che ci dà tutti gli altri, σ_2 l'operatore dei pari e σ_3 l'operatore dei dispari. Chiamiamo ω la totalizzazione infinita (in atto) delle marcature dell'operatore . Gli assiomi di questa totalizzazione intendono dimostrare che il punto di partenza è all'interno di ω, ossia: $\alpha_0 \in \omega$, e che se $\alpha_p \in \omega$, essendo p un numero intero qualunque, allora $\sigma(\alpha_p) \in \omega$, il che vuol dire: $\alpha_{p+1} \in \omega$.

Da questa operazione risulta evidentemente che per ogni numero n si ha $\alpha_p \in \omega$. Ciò implica immediatamente che l'Altro degli altri per l'operatore σ, cioè ω, contenga di fatto tutti gli altri generati dagli operatori σ_2 e σ_3. In particolare ω contiene i due punti di partenza, cioè α_2 e α_1, e infine tutti gli altri, ossia tutti gli $\alpha_{n \text{ numero pari}}$ per σ_2 e tutti gli $\alpha_{n \text{ numero dispari}}$ per σ_3. Per tornare al linguaggio di Aristotele, si dirà che i percorsi degli infiniti determinati dagli operatori σ_2 e σ_3 *sono delle parti del percorso determinate dall'operatore* σ, parti percorse, se possiamo dirlo, con passi più grandi di σ. Il corridore di tipo σ ha in effetti una passo misurabile con la lunghezza 1 (da α_n a α_{n+1}), mentre i corridori di tipo σ_2 e σ_3 hanno un passo di lunghezza 2. Loro vanno due volte più veloci ma in definitiva, diranno i moderni, sulla stessa pista, ossia ω. Ciò Aristotele non può ammetterlo per la ragione che nessun corridore, lungo che sia il suo passo, può raggiungere l'infinito ω. Tutto ciò che si può dire in effetti è che i due corridori vanno più veloci di un terzo, senza poter prevedere dove essi si fermeranno, tale che non ha alcun senso dire che si trovano nella stessa pista. In effetti non c'è un'altra pista – un altro percorso – oltre quella percorsa da un corridore o da un altro.

Se tuttavia si aggiungono gli assiomi di ω, principalmente il fatto che l'appartenenza ad ω si trasmette tramite gli operatori di tipo σ, è chiaro non solo che i percorsi di σ_2 e σ_3 sono delle parti del percorso

di σ, cioè ω (si può dire, analogamente, la parte pari e la parte dispari, come in un stadio infinito si parlerebbe di posti pari e posti dispari), ma anche che esse sono delle parti infinite. Abbiamo trovato dunque, partendo dalla definizione dell'infinito in potenza aristotelico in termini di percorso e di operatore di percorso, e aggiungendone un Altro (un infinito in atto che totalizza gli "ancora un altro"), il modo di dimostrare che si può dividere un infinito in due parti esse stesse infinite.

Ad ogni modo il punto delicato è che quanto detto equivale a dire che dal momento in cui un insieme esiste, una delle sue parti esisterà pure, così come esiste il tutto. Questo implica che ciò che produce "un" insieme del tutto nominato ω produce anche "un" insieme di una parte di questo tutto. Per esempio: l'insieme delle marche pari di tipo α_{2p}, che è una parte infinita di "tutte le marche", è realmente un insieme – è contato per uno in tal senso – per il solo fatto che l'insieme totale delle marche, ossia tutte le α_n, è stato contato per uno e nominato, in quanto tale, ω. Certo, quest'enunciato (una parte qualsiasi di un insieme è anche un insieme) ha un forte coefficiente di evidenza. Tuttavia, esso costituisce allo stesso tempo un aspetto difficile, sovente studiato dai filosofi. L'esistenza del tutto comporta l'esistenza delle parti del tutto ma comporta anche l'esistenza di ciascuna parte essa stessa "come tutto"? Possiamo separare la parte e dire: *la parte esiste come un insieme indipendente*, il che non equivale a dire che esiste *in quanto parte del tutto*? La domanda pone la questione della separazione. Il tutto fa esistere la parte ma questo non vuol dire che la parte possa esistere in senso separabile.

In particolare, per adottare una metafora biologica, diremo agilmente che un organismo è una totalità vivente, ma è arduo dire che la foglia, incontestabile parte di questa totalità, sia essa stessa una totalità vivente come l'organismo. Dobbiamo dunque distinguere due cose: l'esistenza del tutto *che afferma l'esistenza della parte come parte della totalità* e quella del tutto che *implica l'esistenza della parte come totalità*. Avete qui un esempio della complessità che si incontra nel nodo tutto/parte/esistenza.

Per semplificare le cose, semplifichiamo il linguaggio: dopo aver chiamato ω il percorso totale dell'infinito in potenza di Aristotele, quello che corrisponde all'operatore σ, chiamiamo ω_2 la parte di ω che corrisponde all'operatore σ_2 (i pari) e ω_3 la parte di ω che corrisponde all'operatore σ_3 (i dispari). Diciamo allora che se si pensa

la correlazione tutto/parte in una figura biologica e non implicativa bisogna dire che σ_2 e ω_3 esistono solo reiterando il sigillo di esistenza che conferisce loro lo statuto della totalità. L'esistenza come totalità di ω_3 non può essere sufficiente, non più di quanto l'esistenza come totalità indipendente di un animale sia bastevole per conferire lo statuto di totalità indipendente al fegato di quest'animale.

Se al contrario si pensa – secondo l'inclinazione dominante della modernità scientifica – il rapporto tutto-parte in modo implicativo, si assumono infatti due assiomi che mirano a passare da una totalità-una di un insieme alla totalità-una di ogni parte, e a organizzare questo passaggio. Questi assiomi sono quello di separazione, secondo cui tutti gli elementi di un insieme aventi la stessa proprietà formano una parte dell'insieme iniziale, parte che è essa stessa un insieme indipendente; e l'assioma delle parti, secondo cui la totalità delle parti di un insieme dato è anche un insieme che si può considerare come una totalità-una.

Con questi due assiomi possiamo garantire che le nostre parti ω_2 e ω_3 della totalità iniziale ω, composte dalle marche del percorso aventi la stessa proprietà (vale a dire, essere generate dalla ripetizione attiva, rispettivamente, degli operatori σ_2 e σ_3), saranno sicuramente degli insiemi, in questo caso delle totalità infinite contate per una. Abbiamo dunque esplicitamente diviso l'infinito (in atto) ω in due parti infinite disgiunte ω_2 e ω_3. Quanto detto è conforme con ciò che Aristotele esige dal concetto di un insieme infinito, se esso non è l'Uno assoluto di una trascendenza intoccabile: che possa essere diviso in parti anch'esse infinite. Aristotele crede sia impossibile che una molteplicità qualunque possa avere questa proprietà, concludendo così che nessun infinito in atto può esistere. Noi lo abbiamo fatto esistere, poiché l'organizzazione del nostro pensiero, in relazione a ciò che è possibile o impossibile nell'ordine dell'infinito, non è simile alla sua. Ciò non di meno, ci troviamo ancora nella visione generale di Aristotele: percorso, operatore di percorso, divisione di questo percorso.

L'abisso risulta dal fatto che questa procedura può continuare. Poiché se è vero in senso generale che ogni infinito, ottenuto da un operatore di tipo σ – o anche σ_2 o σ_3 – è divisibile in due parti infinite, questa regola avrà valenza anche per i due insiemi infiniti ω_2 e ω_3. Sarà sufficiente per ciò definire degli operatori nuovi, con lo stesso metodo precedente.

Facciamo un esempio: la parte pari di ω, ossia ω_2, è stata ottenuta dall'operatore $\sigma(\sigma)$, che preleva una marca su due delle marche α_n, cioè quelle il cui indice n è pari. Possiamo certo costruire su questo ω_2 un operatore nuovo, che preleverà nell'insieme delle marche a indice pari (le α_{2p}) tutte le marche il cui indice è un multiplo di 4 (tutte le α_{4p}). Ciò costituirà evidentemente una metà infinità delle marche pari. Gli assiomi di questa nuova operazione, chiamiamola σ_4, saranno:

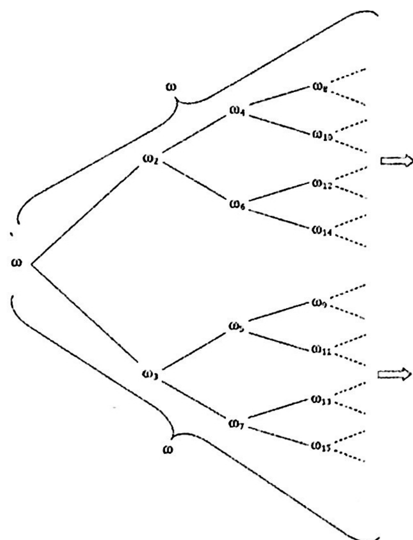
1. Il punto di partenza è α_4 il quale, avendo un indice pari, è un elemento di ω_2.
2. Per ogni marca α_{4p}, si ha $4(\alpha_{4p}) = \alpha_{4p} +4 = \alpha_{4(p+1)}$. E di nuovo, poiché l'indice di α, ossia $4(p+1)$, è certamente pari, si tratta di un elemento di ω_2.

Abbiamo così definito una parte infinita di ω_2, che ne costituisce una metà, ossia ω_4. L'altra metà, vale a dire i numeri pari che non sono divisibili per 4, è facilmente percorsa tramite un operatore σ_5, il cui punto di partenza è α_6, e il cui passo è dato, nel 2, da $\sigma_5(\alpha_n) = \alpha_{6+4n}$. In effetti, un numero del tipo 6+4n, indice delle marche ottenute con σ_5, può scriversi 2(3+2n). Esso è perciò un numero pari e un elemento di ω_2. Ma non è mai divisibile per 4. In effetti, se lo fosse, avremmo 2(3+2n)=4q. Quanto detto dà le trasformazioni seguenti:

3+2n=2q (semplificazione per 2 dell'uguaglianza)
3=2q-2n (si sottrae 2n ai due membri dell'uguaglianza)
3=2 (q-n) (si pone 2 come fattore comune)

3 perciò è divisibile per 2, il che è totalmente impossibile. Dunque un numero 2(3+2n) è un elemento di ω_2 (un numero pari) che non è divisibile per 4. Questi bricolage aritmetici possono essere ripetuti in modo tale che a loro volta, le due metà infinite di ciascuna delle due metà infinite di ω_2, potranno esser divise in due metà infinite (prendete per esempio, questa volta, i numeri pari divisibili per 8...).

Così il processo di divisione in due insiemi infiniti disgiunti dall'insieme infinito ω si può proseguire all'infinito, come mostra lo schema seguente:



Un tale schema esibisce ciò che si chiama un albero. L'albero si compone di una serie di partizioni di ω sempre più finite, ma tali che tutti i livelli successivi restano infiniti. L'albero mostra che l'infinito brulica infinitamente di infiniti incastrati: la scomposizione, in effetti, si spinge all'infinito, poiché ciascuna verticale delle divisioni può essere numerata, dal punto 1 a ω.

In sintesi si può dire: nel primo approccio, che poneva l'esistenza di ω, ho proceduto per composizione, come fa Aristotele, aggiungendo ripetitivamente le marche che un operatore genera su un percorso in quanto costantemente altre e ho fissato il percorso intero di un sigillo esistenziale che compone l'Altro di questi altri. Ma ora procedo per scomposizione. Parto da ω, così come l'ho composto e mi accorgo che posso disporre in questo Altro infinito una proliferazione arborescente di molteplicità infinite. Così l'infinito è posto per composizione ma riposto all'interno di se stesso per scomposizione. Lo stesso infinito si rivela infinitamente incluso nella propria infinità.

Questa combinazione dell'inclusione e dello stesso noi la chiameremo la *riflessione*, cioè la capacità dell'infinito a riflettersi in sé, a disporre dei sottoinsiemi di se stesso altrettanto infiniti. La capacità riflessiva dell'infinito è infinita, come si vede nell'albero.

Si può dire inoltre: l'infinito è fondamentalmente diagonale in rapporto all'opposizione Uno/multiplo. Ogni conto-per-uno dell'infinito, che avviene per composizione esistenziale, permette una scomposizione che è doppiamente infinita, che è un infinito di infiniti. E questa discesa – non si può ammettere un infinito senza ammettere che *questo* infinito sia in realtà un infinito di infiniti –, è *l'essenza riflessiva dell'infinito.* Ogni infinito è in sé un infinito di infiniti. Si constata dunque che la riflessione è una proprietà caratteristica dell'infinito, a prescindere dal rigore della composizione e del conto per uno. Si ha così un abisso infinito che non è mai limitato dal suo proprio conto-per-uno.

È in questo senso che l'infinito si oppone radicalmente al finito. La proprietà caratteristica del finito al cospetto dell'infinito è la riflessione. Ogni partizione del finito cade in un dato momento sull'Uno. Dunque c'è una matrice dell'Uno sul finito. L'uno limita assolutamente la scomposizione del finito. Ogni decomposizione del finito ha un punto di arresto. Al contrario ogni molteplicità infinita ammette delle decomposizioni infinite, senza punto di arresto. Possiamo perfettamente partizionare l'infinito senza giammai ricadere sull'Uno, ricadendo sempre sull'infinito.

Questo è il punto centrale: il nocciolo del pensiero dell'infinito è la possibilità della riflessione, non l'oltrepassamento. Una volta che ci troviamo nel sigillo esistenziale cadiamo su una proprietà abissale, che è la riflessione infinita.

Trattasi di un problema fondamentale, in rapporto al conto-per-uno, cioè il modo in cui una molteplicità si rapporta al sigillo dell'Uno, il quale, invocato sull'infinito, è immediatamente costitutivo del suo abisso. Essere limitato dall'Uno in quanto uno e in quanto scomposizione costituisce la determinazione del finito. Come molteplicità il finito è "tra due uni": l'uno della sua composizione e l'uno della sua scomposizione. L'infinito non è tra due uni. L'infinito è una prospettiva di fuga dall'Uno e proprio questo è il Dio indecomponibile della trascendenza religiosa – un Dio che è in realtà senza abisso, cioè segretamente finito – il quale tenta di ristabilire che l'infinito e l'uno possano fare Uno.

Quando Aristotele dice nel testo che l'infinito si pone per composizione e scomposizione egli dice una cosa essenziale. Nella composizione c'è un rapporto con l'Uno, ma nella forma della scomposizione non c'è che un rapporto a sé. C'è un'asimmetria essenziale tra la com-

posizione e la scomposizione. Quest'opposizione fondamentale offre due orientamenti essenziali sulla questione del multiplo:

1) La prima via parte dal finito. Essa parte da ciò che ritiene l'intuizione fondamentale dell'essere finito. La base del pensiero greco, il quale è un pensiero del numero. Si dirà allora che è infinito ciò che non è finito. Ciò di cui ogni limite finito lascia sussistere un "ancora". Il movimento del pensiero consiste nell'avvalersi del nocciolo fondamentale del pensiero del finito per respingere l'esistenza in atto di quest' infinito definito negativamente.
2) La seconda via muove dall'infinito. Non si parte dalla sua composizione poiché si partirebbe dal finito. Si parte direttamente dalla proprietà della riflessione. Diremo che è infinito ciò che si riflette in sé, ciò che comporta il suo stesso (multiplo) all'interno di sé. Definiamo quanto detto come una proprietà caratteristica della molteplicità e diciamo, proprio al contrario dei Greci: è finito ciò che non è infinito. Questo è del resto il principio proposto alla fine del XIX secolo da Dedekind: un insieme è infinito se ha la proprietà riflessiva e se possiede delle parti altrettanto infinite. Osserviamo di sfuggita che a questo punto si elimina un assioma capitale del pensiero greco: la parte è più piccola del tutto. Nel senso della proprietà della riflessione questo punto è inesatto. Nell'infinito, una parte può essere perfettamente tanto grande (tanto infinita) quanto il tutto. Diremo perciò che un insieme è Dedekind-finito quando esso è finito nel senso che non è infinito o quando non ha la proprietà della riflessione: le sue parti sono tutte più piccole del suo tutto.

Queste due vie del pensiero del multiplo ci propongono infatti due definizioni del finito:

1) È finito ciò che posso pensare a partire dai numeri interi, dato che l'intuizione del numero è primaria.
2) Dedekind-finito: non ha la proprietà riflessiva, non è infinito.

Il primo pensiero è positivo, il secondo è negativo. Nel secondo è il finito che è in una posizione negativa. Il concetto cruciale e positivo, per il matematico vero e proprio, è l'infinito e non il finito.

Queste due definizioni sono le stesse? Designano, attraverso proprietà differenti, l'una positiva, l'altra negativa, le stesse molteplicità? Si è stati per molto tempo persuasi che fossero la stessa cosa. Poi si è capito che non era così. Dichiarare che sono la stessa cosa è un enunciato molto potente, quasi equivalente come potenza a quello dell'assioma della decisione. Le due definizioni del finito causate dal rapporto composizione/scomposizione possono essere dichiarate identiche solo a partire da un enunciato molto forte, molto specifico e per lungo tempo considerato problematico. In particolare, se non si ammette quest'enunciato molto forte (ad esempio, lo ripeto, l'assioma della scelta) non si hanno più due specie di molteplicità ma tre. Si hanno delle molteplicità finite, infinite *e intermediarie*. Più precisamente degli insiemi Dedekind-finiti che non sono finiti in senso intuitivo, né numerabili con un numero intero. Ricadiamo su una strana vacillazione del limite tra finito e infinito. È un'opposizione complessa ammettere dei terzi termini (nel senso dell'intuizione) e abituarsi all'idea che potrebbero esserci tre tipi di molteplicità.

Quando detto mostra che la garanzia sul finito, che è il punto di partenza di Aristotele, è una garanzia problematica. La finitudine non è un concetto semplice, è un concetto suscettibile di vacillazione. La proprietà riflessiva fornisce un concetto chiaro e positivo dell'infinito, ma decidersi tra le due definizioni del finito è più complicato. Dunque la traiettoria iniziale è invertita. Questo non solo perché l'infinito prolifera fuori dalla presa dell'Uno, ma perché questa proliferazione è una proprietà che può essere intesa come una caratterizzazione effettiva dell'infinito. Per il finito, non esiste un'equivalenza immediata tra due definizioni che non hanno inoltre lo stesso punto di partenza. Si giunge perciò alla tesi filosofica di Cartesio, radicalizzata da Spinoza: l'infinito è più chiaro del finito. Questa tesi è in effetti centrale nella costruzione spinozista. Un assioma fondamentale di questa costruzione sostiene che, anche se esiste un mistero dell'infinito (di Dio), questo "mistero" è in realtà l'idea chiara da cui bisogna muovere. A essere complicato e allo stesso tempo labirintico è il finito.

Se adesso proseguiamo con Spinoza è per il fatto che il pensatore olandese, su questa questione dell'infinito, contrariamente a Aristotele, ha avuto l'intuizione originaria della chiarezza dell'infinito, anche al costo di perdersi talvolta nella temibile complessità del finito.

VIII

22 gennaio 1985

Alla fine del nostro studio di Aristotele abbiamo constatato che l'infinito poteva definirsi univocamente muovendo da proprietà semplici, mentre ciò non valeva per il finito, soggetto a definizioni divergenti. Il rapporto finito/infinito non si riduce necessariamente a un'opposizione del tipo semplice/complesso o evidente/oscuro.

Piccola parentesi. A mio avviso, l'infinito e il finito non formano un'unità dei contrari. I problemi su questa questione derivano precisamente dal fatto che si ha generalmente la tendenza a trattarli come una coppia dialettica elementare. Ora sosterrò progressivamente, e sarà peraltro una delle poste in gioco del nostro lavoro, che le cose non stanno così. Il finito e l'infinito rappresentano due concetti disgiunti, dei quali occorre certo pensare l'articolazione, ma sono di natura tale che per pensarla occorre far ricorso a un dispositivo più complesso dell'unità dei contrari.

Parentesi nella parentesi. Si tratta inoltre di una questione astratta ma molto importante perché essa è, tra le altre, una questione concettuale della politica. Nella forma seguente: possiamo pensare che il compito politico è infinito e dobbiamo al contempo pensare che esso è scandito, che esiste cioè una finitudine sequenziale della pratica politica. Per fare un esempio, poniamo assiomaticamente che "comunismo" designi l'infinito del compito e "rivoluzione" la sua finitudine. Se pensate finito/infinito come un'unità dei contrari, articolerete la rivoluzione sul comunismo. Ne farete un momento finito cruciale del processo infinito, il momento in cui si dà nel finito tutto ciò che deve invece realizzarsi nello spazio del compito infinito. Di conseguenza, l'enunciato sintetico diventa: "esistono le rivoluzioni comuniste", il quale afferma l'unità di fondo del finito e dell'infinito dal momento che parliamo della politica di emancipazione. Ora, io penso che quanto detto sia falso, non solo politicamente ma, in ultima analisi, concettualmente. Bisogna certo riconoscere l'esistenza dell'infinito e il finito, ma la matrice dell'unità dei contrari non è ciò che articola dialetticamente la disgiunzione di questi due concetti.

Prima di chiudere la mia parentesi, vorrei aggiungere che si tratta di una questione che ha creato molte difficoltà nelle differenti filosofie, ma che non ha niente di accademico. È in realtà la semantica della parola che ci orienta verso la matrice dell'unità dei contrari e, come spesso accade, la lingua naturale ci porta fuori strada. Esiste nel compito politico un che di finito e un che di infinito. Tuttavia, ciò che nel tema della rivoluzione realizza la finitudine politica, e che è una puntualità potenziale, può certo venir pensato in correlazione con l'infinità del compito, ma non nella matrice dell'unità dei contrari. Ad ogni modo, non in un rapporto semplice, supponendo che esso esista.

Ritorniamo ancora una volta su Aristotele: è chiaro che, se egli ricusa l'infinito, è perché lo intende come il non-finito, che è per lui il limite dell'essere. Mi prefiggo dunque di esaminare con Spinoza il gioco di questa matrice così come essa funziona nell'altro senso. In Spinoza le ipotesi ontologiche originarie sono assolutamente opposte a quelle aristoteliche sulla questione finito/infinito. La radice di quest'opposizione è che l'essere non è dispiegamento o disposizione ma, fondamentalmente, potenza, vale a dire capacità illimitata di produzione di sé.

Spinoza è una figura estremamente singolare, che è stata sempre trattata come una sorta di eccezione filosofica. Ciò non può dirsi di Aristotele, il quale, lungo tutto il Medioevo, veniva considerato il filosofo per eccellenza e, di conseguenza, veniva chiamato *il* filosofo. Spinoza, invece, rappresenta l'eccezione ed esiste sempre una sorta di domanda su Spinoza, la quale deriva dal fatto che la radicalità della sua impresa, il suo modo di esposizione, la sua invenzione storica, nonché la portata polemica della sua opera, gli hanno conferito un grande fama e al tempo stesso uno statuto di marginalità. Ciò giustifica il titolo di Antonio Negri, che ha chiamato il suo libro su Spinoza *L'Anomalia selvaggia.*[1] "Anomalia" perché vi è qualcosa di diagonale in Spinoza, qualcosa in eccesso, di anormale rispetto alle tendenze dominanti e "selvaggia" per designare una vena ribelle, spesso intesa come barbara. Questa figura, l'eccesso possibilmente barbaro, è interna all'opera, anche se l'opera non è affatto biografica. Spinoza in questo è l'opposto assoluto di Pascal, per il quale l'implicazione soggettiva è un vettore filosofico – in realtà, antifilosofico – decisivo. In Spinoza la non implicazione soggettiva è massimale, vi è come una mancanza eccessiva di soggettivazione visibile.

[1] A. Negri, *L'anomalia selvaggia*, Milano 1981.

Qualche riferimento biografico:

Spinoza (1632-1671) si colloca nel cuore del XVII secolo, dunque nell'età classica occidentale. Al momento della morte di Cartesio (1650) Spinoza ha diciott'anni. Vi ricordo che le *Meditazioni* sono state pubblicate nel 1641.

Nel 1662, alla morte di Pascal, Spinoza ha trent'anni. Possiamo dire che Pascal e Spinoza sono pressoché contemporanei. Essi rappresentano dunque una coppia significativa del XVII secolo, nonostante vivano in un'indifferenza reciproca totale. Nel 1674 appare la *Ricerca della verità* di Malebranche, che è un contemporaneo assoluto di Spinoza. Di fatti, nel 1675, Spinoza tenta di pubblicare l'*Etica* ma vi rinuncia. Nel momento stesso in cui Malebranche sviluppa un'integrazione sistematica del cristianesimo di tipo cattolico nel pensiero razionale, il cui paradigma è Cartesio, Spinoza cerca di pubblicare la sua opera maggiore, senza riuscirvi.

Nel 1676 Leibniz inventa il calcolo differenziale e Spinoza incontrerà Leibniz nello stesso anno.

Nella tradizione accademica e storica della filosofia si considerano generalmente tre grandi sistemi postcartesiani: Spinoza, Malebranche e Leibniz. Tutto il mondo pensa che Pascal sia in eccesso rispetto a questi sistemi, se non altro perché non è assolutamente cartesiano. Si dispongono in generale i primi tre in una trinità che sintetizza la figura classica e continentale della filosofia. Essa verrà chiamata, fin dal XVIII secolo, la grande figura "dogmatica", metafisica, razionalista e sistematica. Questa grande figura è stata immediatamente contestata dall'empirismo inglese: Hobbes, *Trattato sul corpo* (1655); Locke, *Saggio sulla tolleranza* (1666). Spinoza si colloca nel cuore stesso di questo dispositivo dialettico generale che assiste al dispiegamento, a partire da Cartesio, delle grandi metafisiche continentali e della nascita dell'empirismo inglese. Quest'ultimo prevarrà nel XVIII secolo, quando la sua potenza intellettuale sofistica, sostenuta dallo sviluppo della potenza economica inglese, darà origine al regime della modernità. In questo quadro Spinoza rappresenta una figura particolare, la quale interesserà molto gli individui del XVIII secolo, anche come macchina da guerra contro la religione.

Dal canto mio devo ammettere che Spinoza è una grande figura della filosofia continentale classica ma che, fin dall'inizio, è anche un eretico di questa figura. Ancora in vita diventa vittima di una pessima reputazione, a causa della sua negazione della trascendenza divina.

Cartesio, Malebranche o Leibniz rompono con la scolastica medievale ma allo stesso tempo stabiliscono un nuovo sistema di compatibilità con il regime cristiano. Ora, in Spinoza, esiste un'incompatibilità totale, il che lo pone in eccezione anticipata, preparando così una certa accoglienza da parte del pensiero del XVIII secolo. Ciò accadde sebbene fosse radicato, forse più degli altri, nel razionalismo cartesiano.

Spinoza è un filosofo che verrà circondato da una vera e propria leggenda. In effetti, poche persone maneggiavano i testi propriamente detti. Esiste nella filosofia di Spinoza, per quanto sia stata pubblicata, un lato fondamentalmente nascosto. Esso rimane anche ai nostri giorni, non è tutto chiaro. E credo che l'aspetto leggendario nasca dalla sua filosofia stessa. In particolare perché essa manifesta una radicale mancanza dell'implicazione soggettiva, colmata dalla leggenda che lui stesso non si preoccupa affatto di troncare.

Spinoza nasce nella comunità ebraica olandese di origine spagnola e portoghese. Sarà il grande filosofo ebreo dell'epoca classica, cosa non da poco. Ma sarà parimenti in eccezione rispetto alla filosofia ebraica. Si è detto che provenisse da una famiglia estremamente povera – il che fa sempre bene. Ciò non è proprio vero. La sua era una famiglia commerciante moderna, credo, che viveva del traffico delle merci coloniali.

Spinoza ha appreso il latino tardivamente, con un certo Van den Enden, personaggio sospetto [*sentait le roussi*] sul quale circolano una quantità di leggende. Egli sarebbe stato impiccato per aver preso parte a un complotto contro la vita del delfino. A ciò si è obiettato che in tal caso doveva essere dilaniato e non impiccato! Era un libero pensatore, probabilmente ateo. Presso di lui si incontravano gli esponenti della corrente libertina i quali, almeno qualitativamente, rappresentavano una corrente di opinione molto importante. Sappiamo che Pascal si rivolge a loro. I libertini attestano che c'è stata, all'inizio del XVII secolo, una crisi del cristianesimo che era del resto cominciata nel XVI secolo. Questa crisi verte sulla compatibilità tra il sistema cristiano e lo spirito scientifico nel suo costituirsi. Tutti coloro che si sforzano di pensare muovendo dalle rivoluzioni scientifiche si orientano verso il libertinismo. Si assiste in quest'epoca a una lettura appassionata di Cartesio, del quale si è avuta molto rapidamente un'interpretazione libertina. Pascal rimprovera violentemente a Cartesio di aver introdotto tra la metafisica razionale e la Rivelazione cristiana un regime di compatibilità un po' troppo debole. Per Pascal, Cartesio è in realtà compatibile con l'ateismo.

Spinoza si rivelerà perciò un eretico dell'eresia, dunque un eretico della comunità ebraica. Entra in conflitto con il sistema della comunità olandese, il quale gli rimprovera inoltre dei problemi di compatibilità tra il suo sistema di pensiero e il giudaismo ortodosso. Nel 1656 un "fanatico" ebreo tenta di assassinarlo. Ciò è attestato. Sappiamo che Spinoza ha tenuto per tutta la sua vita il mantello squarciato dal colpo di coltello.

Il 27 luglio 1656 Spinoza è solennemente colpito dalla scomunica da parte del sistema religioso ebraico, misura che ha conosciuto un'amplificazione leggendaria. Si è detto che fosse una condanna perenne, al punto che Lacan, quando è stato escluso dalla Società Francese di Psicanalisi, si è voluto identificare con Spinoza, sostenendo che la scomunica maggiore fosse quella eterna. La "gang di Chicago", guardiana della falsa ortodossia freudiana, desiderava in effetti che non si sentisse mai più parlare di Lacan.

Cosa accadde allora a Spinoza? Non sappiamo molto cosa sia successo fino al 1660. Sembrerebbe che la scomunica non sia stata così radicale.

Tra il 1600 e il 1670, anni decisivi per la definizione della reputazione di Spinoza, questi abiterà nella periferia di Leyde e costituirà un circolo di studio informale. Le discussioni vertono in particolare sul cartesianismo con due caratteristiche maggiori:

a) il valore centrale del paradigma matematico;
b) un notevole interesse rivolto alla teoria politica.

Questo è un dispositivo che non si modificherà e con il quale io m'identifico assolutamente.

a) Matematiche. Spinoza le studia sotto l'influenza di Cartesio, ma senza entrare, credo, nel dettaglio delle questioni complesse. In un'appendice dell'*Etica* egli sostiene che senza le matematiche gli uomini sarebbero rimasti nella più completa ignoranza.
b) Politica. Il suo vivo interesse per questo dominio si manifesta molto presto. Nel 1670 – vi ricordo che è anche l'anno di pubblicazione dei *Pensieri* di Pascal – Spinoza pubblica il *Tractatus theologico-politicus*. È una pubblicazione anonima. Quando lo leggiamo comprendiamo perché: nel *Tractatus* troviamo il nucleo della razionalità critica moderna, che ha contribuito al

> recupero di Spinoza nel XVIII secolo. Ciò che caratterizza gli altri filosofi "dogmatici" del momento (Leibniz o Malebranche) è il fatto che, a differenza degli empiristi inglesi, loro non propongono una teoria politica costituita. In Spinoza la politica è una parte rilevante della dottrina.

A tal proposito, ricordo brevemente il contesto storico dei Paesi Bassi. Esso è dominato da un conflitto il cui tema centrale è l'urgenza della costruzione di una potenza armata di terra. Bisogna resistere alla Francia e istituire un potere monarchico centralizzato. Questo conflitto oppone una fazione militarista e monarchica comandata dalla casa d'Orange e di fede calvinista, il ramo più rigido del protestantesimo, a una borghesia mercantile illuminata, luterana, l'ambiente di accoglienza più aperto di Europa per le idee nuove. Saranno accolti nei Paesi-Bassi molti pensatori dal mondo intero, a cominciare da Cartesio. Sarà il "secolo d'oro" di questo paese. Questa borghesia mercantile è il fulcro di una densità intellettuale e artistica notevole.

Spinoza conosceva personalmente Jean de Witt, uno dei grandi dirigenti di questo movimento, il quale sarà il suo protettore tanto sul piano intellettuale quanto su quello finanziario. La questione del rapporto di Spinoza con il denaro è particolarmente satura di leggende, anche per questa ragione si discute spesso dell'origine oscura e atipica di questo filosofo.

Rapportata alla vita degli intellettuali dell'epoca la sua vita è certo modesta, ma egli beneficia di protezioni di alto livello nella gerarchia mercantile, le quali gli concedono un senso di sicurezza intellettuale. Il coinvolgimento di Spinoza è assai determinato. Ma la sua vita si singolarizza per il suo carattere estremamente riservato, che ha molto colpito i contemporanei. Egli non ha né vissuto a corte, né ha fatto grandi viaggi. Viveva con un amico pittore e ha appreso la levigatura delle lenti. Egli ha dunque lavorato con le sue mani. Non sappiamo in realtà se si trattasse di un artigianato lucrativo o di un campo di sperimentazione scientifica. Ciò richiedeva in ogni caso una maestria tecnica incontestabile che ha nutrito la leggenda dell'artigiano filosofo.

Dal 1672 alla morte di Spinoza si produce una trasformazione radicale della situazione politica. Si tratta della guerra con la Francia e della terribile invasione delle armate francesi. In questo contesto la fazione orangista, che era stata spodestata, riprende il controllo. Guglielmo III si appropria del potere e si fa nominare stathouder eredi-

tario. I due fratelli de Witt, Corneille e Jean, vengono massacrati dalla folla in condizioni atroci. È in questo frangente che si situa il famoso episodio di Spinoza che va ad affiggere nella strada un cartello che riporta le parole: "*Ultimi barbarorum*". Questa storia è assolutamente attestata e vale come una prova di un incontestabile coraggio.

Nello stesso periodo avviene un episodio singolare: nel 1673 Spinoza visita il quartiere generale francese. Per quali fini? Lo ignoriamo. Si trattava di una missione? Si trattava di sapere se i Francesi avrebbero appoggiato o no il clan orangista? Spinoza avrebbe incontrato il principe di Condé e per certo il maresciallo di Lussemburgo. Non sappiamo altro. Ciò sottolinea l'esistenza di un impegno reale di Spinoza nei labirinti politici del suo tempo.

Dopo questo fatto, Spinoza non beneficerà più di alcuna protezione. Il nuovo potere gli è ostile. È nel 1675, dopo un viaggio ad Amsterdam – presso le librerie – che egli rinuncia a pubblicare l'*Etica*, senza dubbio per ragioni politiche. Nel 1676, ritiratosi, incontra Leibniz. Lo sappiamo, nonostante Leibniz abbia a sua volta negato ferocemente quest'incontro. Leibniz, occorre saperlo, era un personaggio fluttuante, il cui mestiere era la diplomazia internazionale, infatti vagava di corte in corte. L'incontro è stato lungo e Leibniz ha avuto probabilmente un contatto con il manoscritto dell'*Etica*. Resta il fatto che egli si è ben guardato dal far sapere che aveva incontrato "l'ateo" Spinoza.

Spinoza muore nel 1677 a causa di una malattia polmonare. Sarà sepolto in una fossa comune, il che era normale per chi non apparteneva a una grande famiglia. Nel novembre 1677, qualche mese dopo la sua morte, le sue opere vengono pubblicate dopo una donazione anonima di una o più persone.

Come si vede, l'esistenza di Spinoza è molto complessa e unisce dissidenza, intervento politico, fama internazionale, povertà relativa, protettori potenti, etc. Comprendiamo perché in questo contesto le sue pubblicazioni siano state molto rare, anonime, e siano state diffuse un po' come i *samizdats* attuali. Tutto ciò non ha ostacolato la fama di Spinoza, anche quando era in vita.

Ciò che fonda il carattere raro, lacunoso, della filosofia di Spinoza è il fatto che al suo interno risiede una polemica molto violenta, anche senza un'implicazione soggettiva. Il suo proposito sarà proprio quello di mostrare che possiamo, che dobbiamo, sviluppare una violenza astratta. Questo caso unico di violenza – ai suoi occhi – razionale, è

la forza della ragione. Ogni cosa nella sua opera è l'espressione di una violenza della ragione che investe e fa ribaltare l'avversario. Trattasi della polemica contro gli "ignoranti", contro i superstiziosi. Sono parecchi nel mondo! Questa polemica s'articola attorno a quattro temi che rappresenteranno lo scandalo della sua filosofia.

1) Tema comune a Cartesio e alla filosofica classica ma non a Leibniz: la lotta contro le cause finali, contro il dispositivo aristotelico, cioè contro chi crede che agiamo in vista di qualcosa. Su questo punto Spinoza è inesauribile perché considera la credenza alle "cause finali" come la sorgente universale di ogni stupidità. Il "nucleo dell'immaginario", responsabile della miseria umana, è per lui non tanto il Tutto quanto il fine. Su questo punto c'è un'incisività, un'inflessibilità spinozista particolare. Egli perseguita la spiegazione finalista dovunque.
2) Rifiuto della trascendenza divina. La filosofia di Spinoza è un immanentismo radicale. Ogni dispositivo di pensiero che include un Dio trascendente il mondo è braccato da lui con un concentrato magnifico di virulenza dimostrativa e di ironia retorica.
3) Anti-cartesianismo. Spinoza si oppone al primato, compreso quello metodologico, del soggetto. La sua è, con varie sfumature, la grande filosofia senza soggetto. È sorprendente evidenziare che quando Althusser e i suoi discepoli hanno voluto pensare un marxismo senza soggetto, si sono basati su Spinoza. Questa è una filosofia che fa economia del carattere primario del *cogito*.
4) Lotta contro ogni distinzione gerarchica tra il pensiero e la materia (materia=estensione). Si dovrà certo precisare questo punto, ma per Spinoza esiste un'uguale dignità di essere tra il pensiero e l'estensione. La dignità di essere della materia è uguale a quella del pensiero.

Questi sono i quattro grandi temi polemici di Spinoza. Il suo è un contro-dispositivo: antiscolastico, antireligioso, anticartesiano, nella sua versione anima-corpo. C'è inoltre una rottura di ogni principio di compatibilità con l'organizzazione religiosa.

L'effettuazione del pensiero di Spinoza si produce secondo un dispositivo concettuale estremamente denso. L'*Etica* ha una forma unica nel suo genere. Il testo si presenta come un trattato di geometria: «Dimostrata secondo l'ordine geometrico», annuncia Spinoza. Il che significa: presentata secondo il paradigma matematico come paradigma di esposizione. E il paradigma di questo paradigma sono gli *Elementi* di Euclide. Essa è assolutamente l'opposto delle *Meditazioni*, le quali sono segnate dall'implicazione soggettiva, dal primato dell'esperienza, da una forma letteraria elastica, anche quando si tratta di fornire delle prove. Cartesio e Spinoza si rifanno entrambi al paradigma matematico, ma la forma testuale è diametralmente opposta. La catena delle ragioni è compatibile per Cartesio con la prosa propriamente detta, aspetto coerente con il taglio soggettivo dell'esposizione. Per Spinoza esiste una concatenazione delle dimostrazioni. Di fatti è il solo grande libro filosofico interamente strutturato secondo il canone euclideo.

L'*Etica* si presenta seguendo tre tipi di disposizioni, cioè le definizioni, gli assiomi e le preposizioni.

a) Le definizioni. Spinoza, pensa e comunica con esse l'essenza della cosa. Il loro utilizzo non è assiomatico perché egli fa molto affidamento sulla lingua. Le definizioni non si conformano dunque all'espressione matematica moderna. Abbiamo a che fare con un modo matematico nel senso greco, cioè non assiomatizzato. Spinoza effettua una fissazione iniziale del vocabolario e del suo senso. Egli sceglie accuratamente le parole chiave di cui si serve e si tratta di sapere piuttosto perché una certa parola è scelta come parola chiave.
b) Gli assiomi. Sono enunciati considerati come incontestabili, alcuni peraltro molto poveri. Così come nelle definizioni, ritroviamo la confidenza nella lingua, che qui diventa confidenza nella comprensione, la quale dovrà riconoscere che un certo enunciato è incontestabile.
c) Le proposizioni o teoremi. Essi sono dimostrati a partire dalle definizioni, dagli assiomi e dalle proposizioni anteriori. Spinoza non si dà una logica o delle regole deduttive, si affida dunque alla ragione. Anche se si tratta di un'esposizione molto formale, essa riposa su una tripla fiducia inaugurale: nella lingua, nella comprensione e nella ragione. Spinoza confida nel suo lettore.

Il corpo del testo è composto unicamente da questi tre dispositivi ma, in aggiunta, abbiamo anche dell'altro:

a) Le spiegazioni – sono in generale delle spiegazioni delle definizioni che intendono ridefinire la cosa di cui si parla – vanno a completare le definizioni.
b) Gli scolî, cioè delle lunghe spiegazioni con polemiche e riassunti. È assai curioso il fatto che nel XVII secolo si pensava che gli scolî facessero parte dello stile dimostrativo euclideo. Infatti venivano utilizzate delle edizioni critiche nelle quali gli scolî corrispondevano alle note. Lo scolio è in realtà un inciso e in quanto tale è una componente reale dell'esposizione, ma non era così per gli scoliasti. Gli scolî forniscono un aiuto consistente.
c) Le appendici. Per averne un'idea è sufficiente rifarsi all'"Introduzione all'appendice del libro IV".[2] Il libro IV è un libro fondamentalmente consacrato all'etica e alla politica. S'intitola "Della servitù umana" e tratta della servitù e della libertà. Questa introduzione ci indica che Spinoza stesso ammette che l'esposizione geometrica disperde le cose, perché non dimostrate seguendo un ordine di importanza bensì ciò che potete dimostrare in base alle dimostrazioni precedenti.

Questo è vero: la formalizzazione euclidea non gerarchizza gli enunciati. Ciò rende la lettura dell'*Etica* spesso difficile. L'inconveniente di questo primato dell'ordine dimostrativo sull'ordine dell'essere è che esso rischia di occultare ciò che appartiene all'ordine dell'essere. Ma Spinoza preferisce in ultima analisi questa procedura, in quanto gli sembra la sola a poter determinare una certezza integrale. Tutto funziona dunque secondo il regime della trasmissione integrale dei concetti mediante il regime matematico. Gli scolî e le appendici devono rimediare agli inconvenienti del metodo di esposizione, non sono dei commentari.

Affinché voi abbiate un'idea della maniera di procedere di Spinoza, vi leggo la proposizione LII del libro IV con la sua dimostrazione e il suo scolio:

[2] B. Spinoza, *Etica*, cit., pp. 399-407.

Proposizione LII

La soddisfazione di se stesso può derivare dalla ragione e solo quella soddisfazione che deriva dalla ragione è la più grande che si possa dare.

Dimostrazione

La Soddisfazione di se stesso è una Letizia nata dal fatto che l'uomo considera se steso e la sua potenza di agire (per la Defin. 25 degli Affetti). Ma la vara potenza di agire dell'uomo o la sua virtù è la ragione stessa (per la Prop. 3 della III parte) che l'uomo considera chiaramente e distintamente (per le Prop. 40 e 43 della II parte). Dunque la Soddisfazione di se stesso deriva dalla ragione. Inoltre l'uomo, mentre considera se stesso, non percepisce nulla chiaramente e distintamente, cioè adeguatamente, se non ciò che segue dalla sua potenza di agire (per la Defin. 2 della III parte), cioè (per la Prop. 3 della III parte) ciò che segue dalla sua potenza di conoscere; e perciò solo da questa considerazione deriva la più grande soddisfazione che si possa dare. C. D. D.

Scolio

La soddisfazione di se stesso è veramente la cosa suprema che possiamo sperare. Nessuno, infatti (come abbiamo mostrato nella Prop. 25 di questa parte), si sforza di conservare il suo essere in vista di qualche fine; e poiché questa soddisfazione è alimentata e corroborata sempre più dalle lodi (per il Coroll. Della Prop. 53 della III parte), e al contrario (per il Coroll. Della Prop. 55 della III parte) è sempre più turbata dal biasimo, perciò noi siamo soprattutto guidati dalla gloria, e difficilmente possiamo sopportare una vita nell'obbrobrio.[3]

Per il lettore moderno, qualcosa, in questo genere di prosa semiformale, agisce come una distorsione tra il contenuto e il metodo di esposizione. Secondo la mia tesi tuttavia è molto importante prendere sul serio il metodo di esposizione, anche se spesso si è sostenuto il contrario. Deleuze e i suoi seguaci dicono che il metodo *more geometrico* sia un artificio d'epoca, e che tutto è ridetto, e in guisa migliore, negli scolî e nelle appendici. La mia tesi è diametralmente opposta: il miglior metodo di lettura di Spinoza è il tentativo di comprendere le dimostrazioni seguendo l'ordine metodico. Un gran numero di controsensi su Spinoza provengono da chi non si è preoccupato di farlo. Infatti, non possiamo leggere Spinoza per diletto, dal punto di vista, direi io, del leggere a metà [*mi-lire*]. Coloro che lo fanno leggono in

[3] *Ivi*, pp. 505-507.

realtà, oltre gli scolî, solo l'enunciato delle proposizioni e mai le dimostrazioni. Così facendo non comprendono il senso architettonico delle proposizioni.

La difficoltà principale è che una dimostrazione, rapportandosi a molti enunciati anteriori, agli assiomi, alle definizioni o alle proposizioni, costituisce un ordine lineare quanto ai risultati – non possiamo dimostrare una proposizione prima di aver dimostrato tutte quelle che rientreranno nella sua dimostrazione – ma di fatti, al livello della dimostrazione stessa, essa è piuttosto una sorta di rete ramificata gettata su tutto ciò che precede e che trattiene ciò che servirà alla dimostrazione in corso. La dimostrazione diventa così essenziale, per chi la legge veramente, per una messa in rete (e non per una linearizzazione) di tutto il testo che precede.

Il testo di Spinoza è così un testo fatto di ostacoli e bisogna adottare al suo cospetto non una lettura lineare bensì una lettura che sia costantemente ramificata. Ciò vuol dire che a ciascun momento della lettura Spinoza esige che si tiri a tergo, per intendere ancora, una rete mobile e orizzontale di concetti e di enunciati, affinché le proposizioni risultino infine apparentemente disposte in linea. Tuttavia, quanto detto è un risultato e non la procedura di questo risultato. Infatti non esiste, per il pensiero attivo del lettore, una cumulazione lineare, a meno che evitiamo di leggere le dimostrazioni, vale a dire i due terzi del libro!

Le *Meditazioni* sono certo più lineari, dunque più facili da leggersi, ma sono allo stesso tempo, in realtà, ben più difficili da comprendersi. Nel caso del grande libro di Spinoza, una volta arrivati al termine della vostra vera lettura, includendo con cura tutte le dimostrazioni, avrete una rete di ragno integrale, che abbraccia tutti i punti del libro in una totalizzazione generale, cioè un'Idea adeguata di Dio, di tutto ciò che è esistito, esiste ed esisterà. Questo è il gradiente reale dell'uso spinoziano del formalismo matematico.

IX

29 gennaio 1985

Relativamente alla questione del finito e dell'infinito l'intuizione originaria di Spinoza è diametralmente opposta a quella di Aristotele. Nella misura in cui per lui l'infinito è il reciproco dell'essere stesso, infinito ed esistenza sono da un certo punto di vista la stessa cosa, e l'essere in quanto essere è chiaramente infinito. L'essere è intrinsecamente infinito perché Spinoza è il filosofo che spinge più lontano la visione affermativa dell'essere. Egli è il grande filosofo dell'affermazione. L'essere non è nient'altro che affermazione pura di sé, ossia produttività infinità. In altre parole, dato che l'essere è la propria affermazione ed è in ogni istante posizione produttiva di sé, non esiste dunque un principio concepibile di limitazione. Per Aristotele, l'essere era la disposizione del suo limite, il raggiungimento del finito, del limite. Per Spinoza, l'essere è l'affermazione in quanto tale, la capacità di sviluppare se stesso come produzione e non come arrivo nel proprio limite. L'infinito non è solamente un attributo dell'essere perché essere e infinito sono reciproci: dire l'essere o dire l'infinito è la stessa cosa, non sono due enunciati distinti.

Di conseguenza, il problema è sapere cosa pronunciamo quando pronunciamo il finito. Poiché il finito non è, esso sembra sottrarsi. Il grande problema di Spinoza sarà perciò la finitudine, la questione di sapere perché esiste il finito. I problemi posti dai nostri due filosofi non sono simmetrici che in apparenza. In effetti Aristotele non ha bisogno di domandarsi perché esiste l'infinito, dato che per lui non esiste. La finitudine è un principio completo perché non esiste che quella. L'architettura concettuale può dunque relegare l'infinito nel non-essere. Quello dell'infinito non è un problema interno. Per Spinoza, al contrario, la domanda "Perché c'è il finito?" è intrinseca, proprio perché esiste il finito. Il finito è una donazione immediata, comune a Aristotele e a Spinoza, e occorre dunque dare ragione di ciò.

La vera questione spinozista è quella di domandarsi perché, nella misura in cui l'essere è infinito, esiste il finito, che non è. Uno degli

aspetti di questa questione verte in realtà su un certo tipo di essere del non-essere. Ci troviamo all'interno di una problematica che ci obbliga a compiere delle distinzioni in rapporto al "c'è" dell'essere. Poiché il c'è del finito non vuol dire che il finito è. Bisogna dunque proporre una logica del "c'è" che avvenga nel punto dell'essere, senza per questo ridursi a esso.

Compare qui un problema che s'incontra spesso in filosofia. Per quanto mi riguarda, ad esempio, penso che sull'Uno siamo spinti a porre il "c'è dell'Uno" – assioma del simbolico per Lacan – ma ciò non comporta che l'Uno è. La problematica immediata verte dunque sul "c'è" e non sull'"è".

Per Spinoza questa questione viene sollevata a proposito del finito. In che modo la logica dell'essere, la quale è reciproca dell'infinito, può sostenere una logica del "c'è" adeguata al finito? Questo è il problema ontologico più difficile dell'*Etica*.

L'essere è reciproco dell'infinito. Ecco che ciò è enunciato *ex abrupto* nella proposizione 8 del libro I: «Ogni sostanza è necessariamente infinita».[1] Nello scolio della dimostrazione egli dice: «Poiché essere finito è veramente in parte una negazione ed esser infinito è l'affermazione assoluta dell'esistenza di una natura, segue dunque dalla sola Prop. 7 che ogni sostanza deve essere infinita».[2] Se ora torniamo indietro alla proposizione 7 leggiamo: «appartiene alla natura della sostanza di esistere».[3]

Come riassumere tutto ciò? L'esistenza in quanto tale è l'infinito e per il solo fatto che la sostanza esiste essa è infinita. Dato che l'infinito è il concetto positivo e principale, Spinoza è dell'idea secondo cui il finito è una negazione. L'infinito è assolutamente primo poiché è l'essere stesso nella sua auto-affermazione. L'esistenza è l'infinito nella misura in cui s'afferma. Ne viene che il finito è negativo.

Spinoza articolerà quanto detto sviluppandolo deduttivamente a partire da un sistema di definizioni concettuali, di cui ci dà la lista fin dall'inizio del libro I, lista che di seguito vi restituisco:

[1] B. Spinoza, *Etica*, cit., p. 15.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem*.

PRIMA PARTE

DIO

Definizioni

1. Intendo per causa di sé ciò la cui essenza implica l'esistenza: ossa ciò la cui natura non si può concepire se non esistente.
2. Si dice finita nel suo genere quella cosa che può essere limitata da un'altra della medesima natura. Per esempio, un corpo è detto finito perché ne concepiamo sempre un altro più grande. Così un pensiero è limitato da un altro pensiero. Ma un corpo non è limitato da un pensiero, né un pensiero da un corpo.
3. Intendo per sostanza ciò che è in sé e per sé si concepisce: vale a dire ciò il cui concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa dal quale esso debba essere formato.
4. Intendo per attributo ciò che l'intelletto percepisce della sostanza come costituente la sua essenza.
5. Intendo per modo le affezioni della sostanza, ossa ciò che è in altro, per cui il mezzo è pure concepito.
6. Intendo per Dio un essere assolutamente infinito, cioè, una sostanza costituita da un'infinità di attributi ciascun dei quali esprime un'essenza eterna e infinita.

Spiegazione

Dico assolutamente infinito, e non infinito nel suo genere; perché di tutto ciò che è infinito soltanto nel suo genere possiamo negare una infinità di attributi; ma appartiene invece all'essenza di ciò che è assolutamente infinito tutto ciò che esprime un'essenza e non implica alcuna negazione.

7. Si dice libera quella cosa che esiste per sola necessità della sua natura e che è determinata da sé sola ad agire: si dice invece necessaria, o meglio coatta, la cosa che è determinata da altro a esistere e ad agire in una certa e determinata maniera.
8. Intendo per eternità l'esistenza stessa, in quanto è concepita come conseguenza necessaria della sola definizione di una cosa eterna.

Spiegazione

Una tale esistenza, infatti, è concepita come una verità eterna alla stessa maniera dell'essenza della cosa, e perciò non si può spiegare per mezzo della durata o del tempo, anche se la durata sia concepita senza principio e senza fine.[4]

[4] *Ivi*, pp. 5-7

Spinoza avvia dunque il libro I dell'*Etica* muovendo da queste otto definizioni che fissano la matrice concettuale del suo dispositivo. Ciò che appare molto curioso è il fatto che se interroghiamo ontologicamente queste definizioni, vale a dire, se ci domandiamo quale sia il loro referente, capiamo che cinque di esse ne hanno uno in comune. Questo multiplo definizionale rinvia all'Uno per cinque di esse. E quest'Uno è Dio, ossia l'essere. Quest'unico essere è l'Essere. La domanda diventa allora: perché la tesi dell'uno dell'essere, tesi dell'unità e dell'unicità, è data nel multiplo? Perché è necessario, fin dall'inizio, nominare l'Uno in molti modi?

Le definizioni 1, 3, 6, 7 e 8 vertono sulla *causa sui*. Dio è la sola causa che sia causa di sé. Egli è sostanza. Verrà dunque stabilito che Dio è il solo esistente causa di sé. Causa di sé, infinito, sostanza, Dio, libertà, eternità, sono declinazione della stessa "cosa". Possiamo dire anche: causa di sé, infinità, libertà, eternità, sono quattro predicati dell'essere-stesso. La sostanzialità sosterrà l'identità filosofica degli altri quattro.

Potremmo dire che tutto il libro I dell'*Etica* comincia stabilendo dei sistemi di equazione del tipo: questo + questo = questo. La struttura dell'*Etica* intende ridurre una molteplicità nominale sul fuoco dell'essere, come se fondessimo questa molteplicità. C'è qui una strana convergenza con la famosa tesi di Aristotele secondo la quale «l'essere si dice in molti modi». Per Spinoza esiste anche una pluralità semantica dell'uno e dell'essere.

Il movimento dimostrativo dell'*Etica* nel suo avvio consiste dunque nel rivelare l'Uno in un campo di molteplicità semantica attraverso un sistema di equazioni. Il libro I è al regime della sinonimia. Possiamo dire inoltre: l'essere è polisemico e Spinoza pone l'Uno della polisemia. Possiamo inoltre comprendere questo: per provare l'Uno occorre il multiplo. Per stabilirlo come tesi dimostrata bisogna partire dalla molteplicità, tranne se formulate l'Uno, la sua identità e la sua esistenza, assiomaticamente.

Un problema complesso percorre tutte le esegesi di Spinoza. Perché Spinoza non dichiara assiomaticamente che l'essere è uno? Perché vuole stabilire quest'Uno, il che lo obbliga a fornire un eccesso semantico del multiplo per ridurlo in seguito? La mia tesi al riguardo è che in verità *esiste in Spinoza un primato del multiplo*. È un tesi segreta e produttiva ma difficile da dimostrare. Il multiplo è anteriore all'Uno. In ultima analisi il tentativo più radicale di fare una filosofia dell'Uno risulta essere in fondo una filosofia del multiplo. Deleuze lo ha ben percepito, lui che è un filosofo del multiplo, e si dichiara peraltro discepolo di Spinoza. Il mio cammino sarà tuttavia molto differente.

Passiamo ora alla generazione delle equazioni.

– La proposizione 7 stabilisce la proposizione: sostanza = causa sui.[5]

– Le definizioni 1 e 3 sono identificate sin dalla proposizione 7.

– La proposizione 8 ci dice che «ogni sostanza è necessariamente infinita».[6] Stabilisce dunque che sostanza=infinito. Sostanza, infinito e causa di sé hanno lo stesso referente.

La dimostrazione prosegue nella maniera seguente:

Proposizione 14 «Fuori da Dio nessuna sostanza può essere né essere conosciuta».[7]

Questa proposizione stabilisce l'identità del referente con la proposizione 6. Questo è il cardine assoluto del libro I. Stabilisce che non c'è che una sostanza, cioè un essere che sia al tempo stesso causa di sé, sostanza e infinità.

Proposizione 15: «Tutto ciò che è è in Dio, e niente senza Dio, non può né essere, né essere conosciuto».[8]

Secondo questa proposizione c'è dell'essere che non è esattamente Dio, ma è *in* Dio. È questo "in" che sosterrà il "c'è", poiché l'essere che è *in* Dio non è lo stesso dell'essere *di* Dio. Secondo la proposizione 14 avremmo potuto pensare che al di fuori di Dio non ci fosse nulla.

Verranno in seguito:

Proposizione 17: «Dio agisce per le sole leggi della sua natura e senz'essere costretto da nessuno.»[9]

Questa proposizione stabilisce la libertà assoluta di Dio.

Proposizione 19: «Dio, ossia tutti gli attributi di Dio sono eterni.»[10]

[5] *Ivi*, p. 15.

[6] *Ibidem*.

[7] *Ivi*, p. 33.

[8] *Ivi*, p. 35.

[9] *Ivi*, p. 45.

[10] *Ivi*, p. 51. Si è preferito in questo caso versare direttamente dal testo francese, poiché in esso viene conservata la seconda posizione del "*sive*" nell'ordine sintattico della frase latina («*Deus, sive omnia Dei attributa sunt aeterna*»). Ciò non è senza conseguenze sul piano concettuale. La collocazione del "*sive*" rende immediata l'identificazione di Dio con gli attributi e avvicina maggiormente il testo alla lettura che Badiou sta conducendo, in quanto l'unicità dell'essere ricade nell'introduzione subitanea della molteplicità, al punto che gli attributi possono sottrarre il primato ontologico all'Uno della sostanza. Non possiamo perciò seguire la scelta del traduttore italiano («Dio è eterno, ossia tutti gli attributi di Dio sono eterni»), poiché indebolisce il parossismo semantico causato dal "*sive*" e trattiene, di conseguenza, la corsa del molteplice verso il podio ontologico. [N.D.T.]

Ed ecco il predicato di eternità.

Le proposizioni 14 e 15 scindono di fatti il dispositivo dimostrativo. *Prima* avevamo stabilito che la sostanza è causa di sé e infinita, ma non avevamo dimostrato che ogni sostanza equivale all'essere-Uno di Dio. Spinoza esamina innanzitutto le conseguenze della nozione di sostanza, senza scartare l'ipotesi eventuale del multiplo, in quanto non ha ancora stabilito che esiste solo una sostanza, cioè Dio. Dobbiamo allora chiederci cosa potrebbe essere un regime di alterità al livello della sostanza: per avere più sostanze occorre che esse siano differenti le une dalle altre.

È qui che risiede in Spinoza la picca dell'altro. Dove ci conduce l'ipotesi del multiplo come ipotesi dell'essere (e non come ipotesi dei nomi, alla quale non si può rinunciare)? Le proposizioni 14 e 15, il cui perno è il concetto di attributo della sostanza, stabiliranno che esiste solo una sostanza, *poiché non riusciamo a pensare la differenza tra due sostanze*. Decidiamo allora di chiamare "Dio" quest'unica sostanza.

Dopo le proposizioni 14 e 15 si stabilisce che questo Dio è libero (prop. 17) ed eterno (prop. 19). Non si ha più bisogno di partire o anche di parlare del concetto di sostanza poiché Dio è la sola sostanza di cui stabiliamo la libertà e l'eternità. In partenza avevamo una polisemia. All'arrivo si ha un'unità assoluta: Dio è. L'enigma che resta è: che cosa vuol dire "in" Dio? Questa questione ovviamente verrà dopo aver stabilito l'unicità della sostanza, dunque dopo l'equazione sostanza=Uno=Dio. Occorre dunque distinguere il prima e il dopo delle proposizioni 14 e 15.

La proposizione chiave, per organizzare ciò che viene in seguito, è la proposizione 2: «Due sostanze che hanno degli attributi differenti non hanno nulla in comune».[11] È in effetti la nozione di attributo, l'ho già detto, ad organizzare l'intera questione della differenza.

Formalizziamo un po'questo dedalo. Chiamiamo X, Y... due sostanze per il momento supposte differenti. Chiamiamo A_1, A_2... gli attributi differenti. Si segnerà $A_1(X)$ il fatto che la sostanza X ha l'attributo A_1. La proposizione 2 ci dice che se due sostanze differenti, mettiamo X e Y, hanno due attributi differenti, poniamo A_1 e A_2, allora esse non avranno niente in comune, saranno assolutamente differenti, o, se si vuole, la loro parte comune, la loro intersezione sarà vuota:

$$\{A_1(X) \text{ e } A_2(Y) \text{ e } (A_1 \neq A_2)\} \rightarrow \{(X \cap Y) = \emptyset\}$$

11 *Ivi*, p. 9.

Per Spinoza, ogni differenza attributiva implica una differenza sostanziale. Non appena c'è dell'altro, c'è dell'Altro. Se l'essere ammette la differenza occorre che essa sia assoluta, che non esista nulla in comune.

Tutto dipende, come vediamo, dalla questione dell'attributo o, meglio ancora, degli attributi. *L'attributo è ciò che installa il multiplo nel cuore dell'essere, pur imponendo l'assoluta unicità di questo stesso essere.* Questo è il nucleo della filosofia di Spinoza. Diventerà chiaro strada facendo.

Leggiamo per cominciare la definizione 4: «Per attributo, intendo ciò che l'intelletto percepisce ella sostanza come costituente la sua essenza».[12]

La nozione di attributo coinvolge il pensiero, l'intelletto. Così come per Aristotele l'infinito esigeva l'intervento di una misura, per Spinoza l'attributo non è una definizione intrinseca ma una definizione che implica un intelletto. L'attributo è ciò che l'intelletto percepisce della sostanza, vale a dire ciò che esso percepisce di ciò che è in sé e per sé, dunque di ciò che nel suo essere è rigorosamente autonomo. La sostanza è l'essere nella sua autonomia di essere, è la forma dell'indipendenza dell'essere. L'essere dell'essere, ciò che per noi è comprensibile, è totalmente autonomo. L'attributo è ciò che l'intelletto percepisce di questa autonomia e percepisce inoltre che essa costituisce l'essenza dell'essere, l'essenza della sostanza.

Ma cos'è l'essenza? Non è così semplice definirla. Approssimativamente: l'essenza della sostanza è una qualificazione dell'autonomia dell'essere. Per esempio, è possibile che l'essere si dia all'intelletto sia come pensiero, che come estensione, pur restando "lo stesso". In sintesi, l'attributo è la maniera in cui l'intelletto si rapporta all'essere in quanto essere, qualificando la sua autonomia, autonomia designata tramite un concetto allo stesso tempo differenziale e indecomponibile, come "pensiero" o "estensione". Di conseguenza, l'attributo è per l'intelletto un marcamento differenziale dell'essere, ma un marcamento in sé, un marcamento intrinseco.

Se elaboriamo un po' di più la questione si dirà che l'attributo è un tratto dell'Uno, un tratto dell'Uno dell'Altro. Il punto è che esiste un'infinità di attributi. L'essere è ciò che si sostiene con un'infinità di tratti dell'Uno che è. L'attributo in generale è l'identificazione dell'essere mediante l'intelletto. Ma *un* attributo è un'identificazione dell'essere in quanto tratto dell'Uno. Dato che è un'identificazione, se

[12] *Supra* nota 35.

esistono due esseri (due sostanze) che identifico con lo stesso attributo, allora ne esisterà solo uno. Ciò che si lascia identificare mediante un attributo, poiché l'attributo è un tratto dell'Uno, è unico. Ogni volta che io ho un' identità di identificazione ho identità di essere. Non esiste un documento falso.

Al contrario, non appena ho due identificazioni differenti, supposte provenire da due esseri differenti, devo pensare che questi due esseri sono assolutamente altri. L'identità è assoluta. Dunque dinanzi a due identificazioni differenti io non ho che due possibilità: a) l'identità assoluta di un essere le cui due identificazioni sono due tratti dell'Uno distinti; o b) l'alterità assoluta di due esseri che non hanno nulla in comune.

Spinoza ha come punto di partenza una logica dell'identificazione e al contempo una logica dell'alterità. Ora, è a questo stadio dell'esposizione che interverrà l'infinito. Ritroviamo la connessione intima tra teoria dell'Altro e teoria dell'infinito, la quale entrerà in scena in due modi:

1) Come determinazione intrinseca della sostanza (ogni sostanza è infinita). Tornerò su questo punto.
2) Come prova dell'esistenza di Dio. Quest'ultima si trova nella proposizione 11: «Dio, ossia la sostanza costituita da un'infinità di attributi, ciascuno dei quali esprime un'essenza eterna e infinita, esiste necessariamente».[13]

E Spinoza fornisce successivamente tre dimostrazioni.

Rileviamo innanzitutto che questo processo dimostrativo è molto particolare: dato che non esiste alcuna trascendenza divina, Dio non è l'Altro. E dunque la prova di esistenza non prepara la posizione di Dio come altro, come in Cartesio, bensì la posizione di Dio come stesso, poiché Dio è l'intero essere. La prova dell'esistenza di Dio è la prova dell'esistenza dell'essere, non nel senso dell'Essere supremo, ma di un essere che avvolgendosi impone a ogni cosa un'immanenza divina.

La seconda prova, la più lunga, la più articolata, è anche a mio avviso la più interessante. Essa ricapitola ciò che precede ma muove da un assioma praticamente nuovo: «Di ogni cosa si deve assegnare la

[13] *Ivi*, p. 23.

causa o la ragione per la quale essa esiste o per la quale non esiste».[14] È il principio ben conosciuto della "ragione sufficiente", che per Leibniz diventerà quasi nello stesso momento la chiave di un sistema molto differente da quello di Spinoza.

La prova si farà per assurdo: Spinoza dimostrerà che è impossibile che Dio non esista. Ciò avviene attraverso l'enunciato molto interessante secondo cui *ogni inesistenza ha una causa.* È un enunciato potente, poiché pronuncia *la razionalità del non-essere.* Questo è ciò che rende il razionalismo di Spinoza un razionalismo integrale, assoluto, perché per lui si deve fornire una ragione anche di ciò che non è. Quello di Spinoza è persino più forte del razionalismo di Hegel, quando quest'ultimo dichiara che tutto il razionale è reale e che tutto il reale è razionale: per Spinoza, possiamo dire, tutto il reale e tutto l'*irreale* sono razionali.

Si tratta di una forma di materialismo singolare ma molto potente, il quale afferma: esiste una ragione del non-essere. Ciò implica evidentemente che il dominio del razionale ecceda l'essere. Che cos'è l'idea adeguata della ragione del non essere? Ci torneremo in seguito.

Dio non esiste, questa è la supposizione che rifiuteremo. Se non esiste occorre che ci sia una causa della sua inesistenza. Questa causa è esterna o interna, dirà Spinoza. Perché o a) una cosa esterna a Dio stesso gli impedisce di esistere o b) esiste un'inconsistenza interna a questa supposizione di esistenza, razionalmente decifrabile (il che vorrebbe dire che il concetto di Dio è intrinsecamente contraddittorio). Dunque o Dio è impedito da una sostanza interna o è impedito da un'inconsistenza (interna).

Vediamo i due casi.

a) Ciò che impedisce a Dio di esistere deve essere pensabile come un essere, dunque come una sostanza. E questa sostanza che *è*, in quanto impedisce a Dio di esistere, deve avere degli attributi differenti da quelli di Dio, diversamente Dio sarebbe identico a ciò che gli impedisce di esistere in virtù del teorema fondamentale sugli attributi, il che è assurdo. La sostanza che impedisce a Dio di esistere è dunque assolutamente altra da Dio, essa non ha niente in comune con lui. Ma allora non può impedire a Dio di esistere, perché un rapporto di causalità, anche se nega-

[14] *Ivi*, p. 25.

tivo ("impedire"), è una relazione e implica dunque qualcosa in comune con ciò a cui siamo legati.

b) L'inconsistenza interna, altra ragione possibile della non esistenza di Dio, è un concetto logicamente inconsistente *a causa dell'infinità di Dio*, ci dice Spinoza. Ci imbattiamo così in un enunciato particolare: «l'essere assolutamente infinito esclude la contraddizione».[15] Questo è un assioma e Spinoza aggiunge, per chiarirlo, che Dio è «supremamente perfetto», il che per lui esclude l'inconsistenza.

In tutto questo, svolge un ruolo fondamentale la definizione di Dio (def.6) in cui sono introdotti "eterno" e "infinito". Spinoza vede molto bene la necessaria proliferazione dell'infinito. Dio è infinito poiché *esiste un'infinità di identificazioni*. L'Essere è infinitamente identificabile.

Abbiamo così l'esatto contrario della teologia negativa per la quale Dio è inidentificabile. Non possiamo definire l'infinito come semplice, esso è in realtà un infinito di infiniti, poiché è infinitamente identificabile. Ciò significa che Dio contiene dell'altro o che contiene infinitamente degli altri.

Quanto detto sarà il punto-chiave della dialettica ultima. Poiché il problema è sapere come Dio può contenere un'infinità di identificazioni, dunque un'infinità di alterità immanenti, pur rimanendo essenzialmente Uno, cioè lo stesso escludendo l'Altro.

Spinoza aprirà l'infinito all'altro, senza che esista mai una chiusura sull'altro, né un luogo dell'Altro, poiché non esiste la trascendenza. Dio deve poter in ogni momento restare lo stesso nell'infinità delle identificazioni. Questo sarà detto espressamente nella struttura della proposizione 14. La ricordo ancora una volta: «Fuori da Dio nessuna sostanza può essere né essere conosciuta».

Il punto che ci servirà come inizio la prossima volta è il seguente. Troviamo qui il passaggio fondamentale dall'idea che Dio ha un'infinità di identificazioni (il che è contenuto nella sua definizione) all'idea, considerata equivalente, *che ogni identificazione è un'identificazione di Dio*. Perché dire che una sostanza, Dio, ha un'infinità di identificazioni equivale a dire che ogni identificazione è identificazione di Dio?

[15] *Ibidem*.

Qui avviene il passaggio dal concetto di infinito al concetto del Tutto, poiché *ogni* identificazione dell'essere in quanto essere è identificazione di Dio. Occorrerà districare l'intreccio: Uno, Infinito, Tutto. È eclatante che Spinoza se ne sia accorto in tempo; la sua preoccupazione spiega in qualche modo l'eccesso della definizione 6, la quale pone non solo che Dio è una sostanza infinita ma che è anche infinitamente identificabile, in quanto ciascuna identificazione è quella della sua essenza infinita. Da ciò risulterà infatti che Dio concentra in lui *tutte* le identificazioni possibili.

X

5 febbraio 1985

Potremmo dire, provvisoriamente, che Spinoza unisce una tesi dell'Uno e una tesi dell'unicità. L'essere è uno e c'è unicità di quest'Uno. In un certo senso, che l'essere sia sostanza vuol già dire che esso è uno. E dire che non esiste che una sostanza equivale a dire che l'Uno è uno. Ciò che come sostanza si lascia contare per uno è infine unico. Dunque l'Uno è uno. Il primo uno è quello del conto, il secondo è invece l'uno dell'unità di questo conto.

Ciò che abbiamo sottolineato a proposito del concetto di infinito, ossia ciò che c'interessa in primo luogo, è che esso serve a stabilire la tesi dell'Uno. L'elaborazione del carattere reciproco dell'essere e dell'Uno, dell'uno e dell'Uno, si fonda, dimostrativamente, sul concetto di infinito. Dal fatto che l'infinito si lascia contare come uno risulta che l'Uno è unico. È perché l'uno è infinito che esso è unico. L'infinito permette di passare dall'Uno all'unicità: l'Uno, in quanto infinito, è unico.

Di fatti, ciò che consente di passare dall'essere all'Uno è una tesi sul multiplo, se si accetta di comprendere "infinito" come un predicato del multiplo. È perché la sostanza una è infinitamente multipla che essa è unica. L'infinito può essere inteso come l'essenza del multiplo? Si tratterebbe in caso di un infinito puramente qualitativo, l'eterogeneità radicale ad esempio. Le cose non stanno così, perché, precisamente, questo tipo di infinità è associata a una molteplicità, quella degli attributi. La sostanza Dio è assolutamente infinita nella misura in cui essa ha un'infinità di attributi che sono distinti. Dal punto di vista di questa molteplicità distinguibile esiste un'unità. *Se Dio è infinito lo è in quanto infinitamente multiplo.*

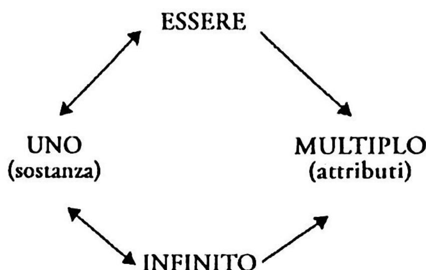
Rileggiamo la definizione 6: «Intendo per Dio un essere assolutamente infinito, cioè, una sostanza costituita da un'infinità di attributi, ciascuno dei quali esprime un'essenza eterna e infinita».[1]

[1] B. Spinoza, *Etica*, cit., p. 7.

In questa definizione noterete che infinito è contato due volte:

a) esiste un'infinità di attributi;
b) ciascuno di questi attributi esprime un'essenza infinita.

Bisogna pensare che "in Dio", cioè nell'essere – di cui Dio è il nome – esiste un infinito nel senso del multiplo (infinità di attributi) e anche un infinito nel senso dell'Uno (infinità di essenza). Dio è così il nodo di due tipi di infiniti, l'infinito in molteplicità e l'infinito secondo l'Uno, secondo l'essenza. Dio è infinitamente uno ma è anche infinitamente identificabile. Esiste un'infinità di identificazioni possibili dell'identità-una di Dio.



La questione enigmatica è quella che risiede sul lato destro del triangolo, cioè: se l'essere è il reciproco dell'Uno, in che senso il multiplo è? Abbiamo bisogno dell'infinità degli attributi per dimostrare che Dio è l'unica sostanza.

Ma in che modo quest'infinità molteplicità può esistere se l'Uno è un attributo radicale dell'essere? Con il titolo "questione degli attributi" trovate, per tutti i commentatori, la questione classica e centrale della filosofia di Spinoza. Essa s'interroga sullo statuto ontologico degli attributi e dell'identificazione.

Su questo punto abbiamo indicato che esisteva, tra la definizione e la sua spiegazione, un equivoco. La definizione dice che Dio ha un'infinità di attributi, Dio è dunque infinitamente identificabile. Ma la spiegazione dice qualcosa di differente ed ecco perché ne avvertiamo il bisogno. Essa dice in effetti che Dio ha *tutti* gli attributi. Ogni identi-

ficazione appartiene a (è di) Dio. La sua forma negativa è esistenziale: non esiste un'identificazione che non sia di Dio. Ciò che s'introduce nella spiegazione è un tutto. Tra la definizione e la spiegazione noi passiamo dall'Uno al Tutto. Per la definizione, il conto-per-uno di Dio è il conto-per-uno di una infinità. Per la spiegazione si tratta di ogni identificazione... è qui che si situa l'anfibologia, l'equivoco sull'infinito nel senso del multiplo, nel senso degli attributi. Quando Spinoza dice che gli attributi sono infiniti nel numero egli unisce la tesi "l'essere è Uno" e la tesi "l'essere il Tutto". L'infinito sostiene dunque quest'equivoco dell'Uno e del Tutto.

Sto anticipando qualcosa. Se ammettiamo che pensare il soggetto significa pensare sempre lo scarto dell'Uno e del Tutto, in altre parole, lo scarto tra il soggetto e l'Uno, constateremo che in Spinoza l'infinito occulta il soggetto. L'infinito è in effetti ciò che colma lo scarto tra l'Uno e il Tutto. Ora vedremo che, come tutto ciò che è costretto a colmare, l'infinito pronuncia in qualche modo il soggetto. Dal problema deriva in realtà la pronunciazione nella forma seguente: l'infinito è il soggetto, o, secondo una tesi più complessa, l'infinito è ciò che pronuncia il soggetto.

Notiamo per inciso che, nel libro I dell'*Etica*, non è realmente dimostrato che l'Uno è il Tutto, anche se è chiaro che tutto l'essere è in Dio. Io rilevo infine un altro sintomo, perché entriamo qui nel regime dell'analisi sintomale. Nella definizione 6 Spinoza dice di Dio che esso ha un'infinità di attributi, ma noterete che non ha definito l'infinito. Ciò non deve sorprendere perché è costretto a partire dall'equivoco. Il finito è definito fin dalla definizione 2. Ora, quali sono gli esempi proposti? Che il corpo possa essere limitato da un altro corpo è evidente. Ma cosa vuol dire in realtà che un pensiero sia più grande di un altro? Metaforicamente non è evidente. Il parallelismo non è totale. Potremmo dire eventualmente che un corpo è limitato *dal pensiero* di un altro più grande. Vediamo immediatamente delinearsi un piccolo labirinto.

Dato che l'infinito non è definito ma il finito lo è, sarebbe più semplice pensare che l'infinito è il contrario del finito, che dunque l'infinito è ciò che non è finito. L'infinito così sarebbe implicitamente definito, senza dimenticare che, per Spinoza, l'infinito è assolutamente primo nell'ordine dell'essere. Egli spiegherà infatti in un altro passaggio che l'infinito è assolutamente chiaro.

Nell'ordine concettuale, tuttavia, è il finito a essere primo. Il finito è ciò che è limitato da una cosa della stessa natura. L'infinito – definizione implicita – è una cosa che non è limitata da un'altra cosa

della stessa natura. Esiste, l'abbiamo visto, un'infinità di attributi, di identificazioni. Questo vuol dire a rigore – in quanto esiste un'infinità di identificazioni di Dio – che l'identificazione di Dio non si lascia limitare da una cosa della stessa natura (da un'altra identificazione di Dio). Non vi è dunque un arresto dell'identificazione per limitazione né un'identificazione al di fuori di una identificazione di Dio. Ritorniamo alla conclusione che solo Dio è identificabile.

In aggiunta, sin dal momento in cui si parla della "stessa" natura, la difficoltà è sapere se la natura di un attributo sia la sua capacità identificante o se essa riguardi ciò che è identificato. Possiamo dire che due attributi sono della stessa natura per il solo fatto che sono due attributi, dunque due identificazioni? In che senso, se qualcosa cambia, è la funzione identificante a determinarne la natura? O, dato che l'identificazione è immediatamente identificazione di qualcosa, il fatto stesso di essere un'identificazione si trova modificato?

Nella proposizione spinozista il solo mezzo per rendere coerente la definizione 6 e la sua spiegazione è pensare che per "natura" dell'attributo si intende la sua funzione identificante. Così facendo si rimuove la difficoltà. Se la natura dell'attributo è la sua funzione identificante, ossia il fatto di essere un'identificazione, dire che esiste un'infinità di attributi equivale a dire che nessuna identificazione è limitante per un'altra identificazione. In effetti, poiché l'identificazione è la natura dell'attributo, ogni identificazione è di Dio. Ricadiamo così al suo cospetto e ritroviamo l'unità, in un assioma supplementare che è «Tutto ciò che è è identificabile».

Se ora l'attributo ha per essenza l'identificazione, se esiste un'infinità di attributi nel senso della negazione del finito e se l'identificazione è limitata unicamente dall'identificazione, tutto ciò equivale a dire che Dio solo è identificabile, che niente a parte Dio è identificabile, dunque che ogni sostanza è Dio – del quale l'essere è l'Uno – nella misura in cui tutto ciò che è identificabile, cioè ogni sostanza, ha degli attributi. Poiché se supponiamo una sostanza senza attributi, il che significa che esisterebbe un essere non identificabile, il fatto che Dio abbia tutte le identificazioni non sarà sufficiente per provare che Dio è il solo identificato, che lui solo è.

Esiste di conseguenza in Spinoza un assioma fondamentale ma nascosto, vale a dire «ogni sostanza ha degli attributi» (= tutto ciò che è è identificabile). Quest'assioma è molto potente poiché dice che niente si sottrae all'identificazione. L'essere non può essere anonimo.

Proprio quest'assioma consente di passare dall'essere all'Uno attraverso l'infinito. Per dirla altrimenti, ciò che afferma Spinoza è che non c'è l'indistinguibile. Ora, si trova in Lacan una tesi che dice: c'è del distinguibile. Questa è, come la sintetizza Milner,[2] una delle tre grandi tesi di Lacan:

– c'è: tesi del reale
– c'è del distinguibile: tesi del simbolico;
– c'è del sembiante: tesi dell'immaginario.

Se confrontiamo queste tesi con quelle di Spinoza otteniamo:

1) Lacan: "c'è" (reale). Spinoza: "c'è l'Uno" (e non c'è dell'Uno).
2) Lacan: "c'è del distinguibile" (immaginario). Spinoza: "non c'è dell'indistinguibile" dunque, ogni essere è identificabile.
3) Lacan: "c'è del sembiante" (immaginario). Spinoza: "esiste l'illusione", vale a dire, esistono gli ignoranti.

La tesi 2 (non c'è del non-identificabile) determina, se analizziamo le sue conseguenze, un secondo grande sintomo del soggetto in Spinoza. In effetti, chi è che identifica? La questione si pone poiché questa tesi implica l'identificatore, di cui finora non si avvertiva il bisogno. Ora invece si tratta di sapere *per chi* non c'è dell'indistinguibile.

Ritorniamo sulla definizione dell'attributo, ossia la definizione 4 («per attributo intendo ciò che l'intelletto percepisce...»). Il termine per cui non esiste il non-identificabile è l'intelletto. E l'intelletto cos'è? Possiamo ipotizzare che esso sia semplicemente l'intelletto umano (quello del filosofo)? C'è un vero problema. Nel libro II dell'*Etica* Spinoza stabilirà che la nostra identificazione è limitata dal due, poiché non abbiamo accesso che a due attributi di Dio, a due identificazioni di quest'essere infinitamente identificabile che è Dio. Queste sono le proposizioni 1 e 2:

[2] Nelle note a *L'Essere e l'Evento* (p. 480) Badiou avverte che l'articolazione dei tre registri lacaniani, specie la differenza tra "c'è" e "c'è del distinguibile", è tolta da J.-C. MILNER, *I nomi indistinti*, Macerata 2003, pp. 17-24. Preferiamo dunque fare riferimento a questo testo, pubblicato in Francia nel 1983, cioè pochi anni prima della pronunciazione del presente seminario, e non al testo di Milner del 1995 indicato nella bibliografia (*infra*, p. 273). Il motivo di questa scelta riguarda la nostra volontà di rispettare, nei limiti concessi dai testi, l'utilizzo e la cronologia effettiva delle fonti di Badiou durante la fase di composizione dei concetti di *L'essere e l'evento*. [N.D.T.]

1) «Il pensiero è un attributo di Dio, ossia Dio è cosa pensante».[3]
2) «L'estensione è un attributo di Dio, ossia Dio è cosa estesa».[4]

Abbiamo qui una delle modalità della finitudine dello spirito umano. L'infinità possibile delle identificazioni di Dio è in eccesso sul nostro potere di identificazione. Ciò determinerà l'anima e il corpo e la finitudine radicale dell'essere umano. Gli altri attributi, o identificazioni, come li conosciamo? Noi sappiamo che esistono, poiché Spinoza lo dimostra, ma non possiamo esercitare alcuna identificazione effettiva a partire da questa presupposizione. Sappiamo solamente che saranno delle identificazioni di Dio e che sono di numero infinito, ma l'intelletto dell'uomo non le identifica.

Questo è il motivo per cui esiste un eccesso di Dio, eccesso che si incarna nella figura dell'indistinguibile. Sicché c'è in ogni caso una cosa che non è identificabile (per lo spirito umano), ossia l'infinito delle identificazioni. Questa non-identificazione è radicale. Anche per approssimazione, immaginazione, similitudine, non abbiamo alcuna idea di ciò che potrebbe esserci al di là del pensiero e dell'estensione. Naturalmente, dato che queste identificazioni non sono identificabili, non è per il *nostro* intelletto che Dio è concepibile in un'infinità di attributi, non è per il nostro intelletto che funziona pienamente la definizione 6 del libro. Per noi si tratta di una tesi astratta.

Nella misura in cui disponiamo in tutto e per tutto di due identificazioni e della tesi astratta di un eccesso di identificazioni sconosciute, possiamo ragionevolmente supporre – l'*Etica* è poco esplicita su questo punto – che l'identificatore non sia lo spirito umano. Chi è allora? Bisogna postulare l'esistenza di un intelletto infinito, capace di sostenere un'infinità di identificazioni, intelletto che ovviamente si trova in Dio. Potremmo dire che è l'attributo "pensiero", che è infinito come l'altro, l'estensione. Ma pensiero ed estensione sono per noi limitati.

Non ho il potere di identificare all'infinito ma, nella misura in cui supponiamo che l'identificazione sia un'operazione del pensiero, l'attributo pensiero sostiene forse quest'identificazione infinita. Ma rifiuteremo questa tesi, perché si tratterebbe di un'identificazione che sosterrebbe le identificazioni. Essa comporterebbe l'esistenza in Dio di un punto di riflessione, cioè un'identificazione identificante

[3] B. Spinoza, *Ethica*, p. 107.
[4] *Ivi*, p. 109.

dell'infinito delle identificazioni. Avremmo così un'identificazione che rifletterebbe in sé tutte le identificazioni. Dio in quanto Uno sarebbe identificato nel multiplo infinito dei suoi attributi: 1) sostanza 2) attributi infiniti, ma riflesso nell'attributo pensiero. Dio sarebbe allora un soggetto in senso cartesiano in quanto punto assoluto di riflessione. Al limite questa sarebbe una tesi quasi hegeliana. Uno dei termini concentrerebbe in sé il potere identificante. Dio sarebbe soggetto e riflessione della sua identità identificante in un punto della sua identificazione, l'attributo pensiero.

Ma in base alla coerenza di Spinoza questa tesi deve essere assolutamente rigettata. Per lui non esiste un punto di riflessione, Dio non è certamente un soggetto in questo senso, diversamente ricadremmo nel finalismo degli ignoranti. Non esiste un attributo eccezionale. Il nostro famoso identificatore non è di conseguenza né lo spirito umano, a causa della sua finitudine, né l'attributo pensiero, perché non esiste una situazione di eccezione. Cos'è allora? È necessario che esso sia un fenomeno locale. Un *modo*.

Rileggiamo la definizione 5: «Intendo per modo le affezioni della sostanza, ossia ciò che è in altro per cui il mezzo è pure concepito».[5] Il modo non è un attributo di Dio ma è necessariamente *in* Dio, è qualcosa di locale. Occorre che esso sia un punto, non una riflessione del Tutto nel suo Uno ma un punto infinito, un modo infinito, cioè una produzione, un effetto di Dio. L'identificazione completa di Dio suppone un modo infinito o, in altre parole, un effetto particolare e tuttavia infinito, o un identificatore locale ma infinito. Quanto detto introduce un nuovo statuto del termine infinito: l'infinito non è più solamente un predicato dell'essere in quanto essere, di Dio in quanto sostanza, esso designa altresì una modificazione immanente e particolare, un effetto. Occorre che esista l'infinito non solo in quanto Dio, in quanto attributo infinito, ma è necessario anche che esista l'infinito *in* Dio, in quanto effetto. L'infinito è scisso, deve essere *di* Dio e *in* Dio. L'infinito è di Dio mediante le identificazioni e in Dio grazie all'identificatore. Ciò dà l'impressione che quest'identificatore sia superato dalla sua operazione. Esso è *in* Dio e tuttavia effettua l'infinito delle identificazioni. Lo sviluppo infinito delle operazioni è così concentrato su un punto locale, che sostiene l'operazione globale.

[5] *Ivi*, p. 7.

Rispetto a prima cambiamo chiaramente livello, il che è un punto strutturalmente capitale. La riflessione non può avvenire in un attributo, perché ciò comporterebbe l'autoriflessione dell'essenza. In questo nuovo dispositivo le identificazioni sono effettuate da un punto che non appartiene allo stesso livello degli altri. Esso è "in basso" perché si tratta di una semplice modificazione locale della sostanza. Abbiamo a che fare con una nuova stratificazione. Per quanto mi riguarda, dirò che è qui che possiamo reperire il soggetto in Spinoza. Per certi versi questo non è il soggetto riflessivo. L'intelletto infinito, sul quale Spinoza è poco loquace, è piuttosto il sintomo del soggetto. In effetti, si tratta di un'operazione (le identificazioni) che è permessa da un punto singolare di ciò che è identificato e non dalla riflessione delle identificazioni stesse. L'intelletto infinito è interamente strutturato dalle identificazioni poiché esso è in Dio, ma al tempo stesso è il punto singolare dove l'identificazione si mostra come operazione.

Nel linguaggio di Spinoza quanto detto si presenta nella forma del "c'è dell'infinito nella natura passiva", sebbene l'infinito propriamente detto sia quello della natura attiva, produttiva, di Dio. Sin dalla fine del libro I Spinoza distinguerà tra *natura naturante* e *natura naturata*, cioè tra Dio, nella sua produzione, infinitamente identificabile, e ciò che è in Dio al regime dell'effetto, ciò che Dio produce in lui stesso, la produttività di Dio, colta nella sua passività. Trattasi della stessa cosa intesa nella sua fase attiva (Dio in quanto agisce) o nella sua fase passiva (Dio che agisce *in* lui). È un Uno a due facce. La *natura naturante* è chiaramente infinita nelle sue identificazioni, ma dire che esiste un'identificazione, un intelletto, significa dire che esso è nella *natura naturata*. Spinoza non vuole che Dio sia cosciente di sé, soggetto riflessivo, è necessario che esso sia produttività. In Spinoza, di conseguenza, il primo punto in cui staniamo il soggetto è: esiste l'infinito nella *natura naturata*, il secondo punto è invece l'assioma nascosto di cui abbiamo parlato e che esclude il non-identificabile.

Sappiamo ora più precisamente cosa è il non-identificabile. È ciò che si sottrae all'intelletto infinito, all'infinità passiva dell'intelletto. E quanto detto ci permette di entrare in profondità nel problema del soggetto in Spinoza. La tesi che verte sull'identificatore è che esiste l'infinito nel passivo. Nella lingua tecnica di Spinoza questo sarà il problema dei "modi infiniti". Sebbene l'intelletto sia nel passivo niente si sottrae alla sua identificazione. Non esiste, per lui, alcun essere non identificabile. Qui la tensione è estrema e la difficoltà aumenta.

L'identificatore, cioè l'intelletto infinito, il soggetto spinozista – attenzione: non lo spirito umano – ha la potenza di identificare all'infinito (è la sua prima potenza) e *niente* si sottrae alla sua identificazione (è la sua seconda potenza). Ritroviamo il problema del Tutto e dell'Uno sotto un'altra veste. Abbiamo un soggetto che, come si suol dire, identifica all'infinito, e in aggiunta niente si sottrae alle sue identificazioni. Questa volta esso si trova nel passivo, intrinsecamente singolare, dunque limitato in un modo o in un altro.

Così la teoria spinozista del soggetto dovrà risolvere due problemi. Il primo, che non è il più complicato, è quello dell'infinito del soggetto, poiché ogni soggetto è infinito. Il secondo, ed è qui che si situa la difficoltà principale, è che per quest'intelletto non esiste l'indistinguibile. Lo spirito umano, a sua volta, ha a che fare con una massa di indistinguibile e non abbiamo dunque a questo riguardo alcun punto di incontro col soggetto. Il problema è sapere se è pensabile il fatto che non esista l'indistinguibile per un soggetto. E la tesi ontologica è: c'è dell'indistinguibile?

Si dovrà confrontare Spinoza col matema dell'indiscernibile e mostrare come gioca con astuzia con esso, così come Platone nel *Sofista* giocava con astuzia con l'argomento del non-essere come pura differenza senza identità, vale a dire la differenza da sé.

XI

5 marzo 1985

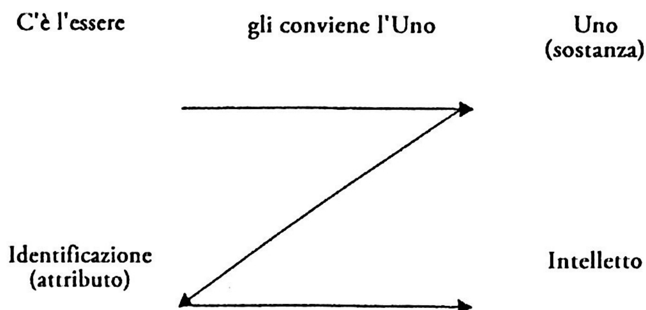
La dialettica che affrontiamo con Spinoza è la dialettica dell'essere e delle sue identificazioni. C'è da una parte la questione dell'essere – è uno o sono molti? – e dall'altra quella di sapere grazie a quali operazioni esso si lascia identificare mediante questo o quell'"attributo". Questa dialettica dell'essere e delle sue identificazioni corrisponde in Spinoza alla sostanza e agli attributi.

Identificazioni o attributi, cosa significa tutto questo? Per Spinoza gli attributi sono ciò attraverso cui noi concepiamo l'essenza della sostanza. L'essenza resta in Spinoza un termine indefinito, l'attributo è, se vogliamo, ciò attraverso cui la cosa si dà come uno. L'uno dell'essere. Quando identifico l'essere con un attributo significa che lo conto per uno con un'identificazione particolare. Rimuovo la sua indeterminazione. La sostanza è una sia se la penso come pensiero sia se la penso come estensione. L'uno così viene all'essere. L'identificazione è l'operazione mediante la quale l'essere si lascia contare come uno. È importante notare che, in qualche maniera, l'Uno è un'operazione, una "concezione" dirà Spinoza, ciò attraverso cui io concepisco l'uno della sostanza. Quest'operazione presuppone un operatore: l'identificazione suppone un identificatore. Per il fatto che l'Uno è un'operazione, questo conto, questa concezione, ha un luogo proprio (identificatore, ideatore). Per Spinoza questo luogo è un "intelletto". L'intelletto è ciò *per* cui l'uno viene all'essere. È il termine che identifica l'essere mediante questo o quell'attributo. È il termine per il quale l'essere è uno sotto questo o quell'attributo.

In questo dispositivo occorrono tre termini affinché ci sia l'Uno:

1) che esista qualcosa, un "c'è" (noi lo chiamiamo essere, Spinoza la sostanza);
2) l'identificatore, vale a dire ciò per cui c'è l'Uno;
3) l'operazione di identificazione.

L'intelletto di Spinoza concepisce l'essenza dell'essere secondo l'attributo.



Ogni schema di questo tipo, ricalcato sullo schema a Z di Lacan, pone immediatamente il problema della sua torsione, cioè del suo ritorno. Si tratta di sapere in che senso il termine iniziale è. Qual è l'essere identificatore dell'essere? In che senso esiste un identificatore per il quale esiste il "c'è" secondo l'Uno? Concepire la sostanza attraverso l'attributo significa che esiste il "c'è" secondo l'Uno. Tutto ciò per Spinoza è riconducibile alla domanda: qual è l'essere dell'intelletto?

In questo nodo abbiamo per il momento trattato due problemi congiunti:

a) Quello che abbiamo usato come punto di partenza, cioè il problema dell'infinito. In che modo l'essere è identificabile in quanto infinito, cioè la domanda di Spinoza. Si tratta della domanda sulla ricorrenza dell'infinità dell'essere sugli altri elementi dello schema, sulla retroazione dell'infinità. È la prima questione.
b) La questione del ritorno, della torsione, dell'essere dell'intelletto.

In un altro vocabolario (che Spinoza rifiuterebbe) diremo:

a) Il soggetto può identificare l'infinito e qual è il suo legame con l'infinito?
b) Qual è l'essere del soggetto stesso?

Bisogna comprendere che la complessità di Spinoza nasce dal fatto che queste due questioni ne formano una soltanto. È la stessa cosa affrontare la questione dell'essere dell'intelletto e quella della sua connessione con l'infinito. Perché? Perché l'essere è effettivamente infinito. È una tesi inaugurale. Essere e infinito sono reciproci. Dunque le due questioni si sviluppano in Spinoza in un'unità di piano.

Affrontiamo il tutto attraverso l'infinito. Il concetto spinozista di infinito sembra fin dall'inizio spaccato: da una parte l'essere è infinito poiché esiste un'infinità di identificazioni, dall'altra esiste un'infinità essenziale dell'essere. Esiste un'infinità di attributi che designano l'essenza infinita dell'essere. C'è per di più un'infinità dell'Uno. L'uno giunge all'infinito in quanto tale, non solamente perché esiste un'infinità di attributi. Dio non è altra cosa dall'essere. In rapporto allo schema egli è in diagonale. Ciò che è contato per uno è infinito ed esiste un'infinità di modi per contarlo per uno. Dunque l'essere è *un* infinito, infinitamente identificabile come tale. Da qui l'aspetto doppiamente infinito dell'essere.

Abbiamo visto che esisteva un problema sull'infinità delle identificazioni. In particolare perché essa riecheggia nella questione dell'Uno. Cosa intendiamo esattamente con "infinità di identificazioni"? Ciò in realtà ha due sensi, che si trovano nella definizione e nella spiegazione.

1) Esiste una molteplicità infinita di identificazioni di Dio. Ma se pensiamo questo non escludiamo l'inesistenza radicale dell'uno dell'essere. Non si esclude l'esistenza delle identificazioni di altre cose esterne a Dio. È impossibile concludere che solo Dio è identificabile. Di conseguenza, dire che l'infinità delle identificazioni è il multiplo infinito non esclude, per utilizzare un'immagine, il politeismo. Esso è paragonabile con il fatto che l'essere è multiplo e non uno. Non è così che Spinoza intende l'infinità delle identificazioni.
2) Se invece infinità delle identificazioni vuol dire tutte le identificazioni, non importa quale, ciò significa che ogni identificazione è in realtà identificazione di Dio. Apparentemente in questo caso il multiplo è escluso. Tutto ciò che è identificabile è lo stesso. Infinità di identificazioni vuol dire che l'essere è uno. Ma solo in apparenza, perché il tutto è un po' più complesso. Ci sono due ipotesi. Per la prima ipotesi tutto l'essere è identificabile, il che significa che il "c'è" è sempre preso in uno schema di quest'ordine,

> al quale niente fa eccezione, e dunque che tutta la sostanza si lascia identificare secondo un attributo, almeno. Giungiamo allora al fatto che l'essere non è solamente uno ma tutto. Eliminiamo il multiplo, ma al prezzo dell'unione dell'Uno e del Tutto. In tal caso la legge di identificazione disidentifica l'Uno perché essa ripiega verso il Tutto. Nella seconda ipotesi non è vero che ogni essere è identificabile, in altre parole c'è del non-identificabile. Quanto detto significa che c'è dell'indiscernibile, oppure, eventualmente, che esiste il multiplo senza uno. Ciò vuol dire che esiste il multiplo puro, che non si lascia contare per uno e che è radicalmente in eccesso sull'intero Uno. Si trova così violato ciò che Leibniz chiama il principio degli indiscernibili.

Per Leibniz questo principio si annette alla sua teoria della differenza: se esiste una differenza occorre che esista la marca di questa differenza. Se non c'è differenza logica, non ci sarà differenza ontologica. Ciò si ricollega inoltre all'idea leibniziana secondo cui Dio non scherza. Se Dio fa un cosa non la rifarà uguale, non sarebbe economico. Dio è serio, non è ingannevole. Il mondo non ammette il sovranumerario, altrimenti non sarebbe il migliore dei mondi possibili. Pensare che ci sia dell'indiscernibile significa pensare che esista il multiplo senza uno, il che rappresenta una radicale sottrazione al simbolico. Il reale è indomabile. Formuliamo perciò due domande rivolte a Spinoza:

1) Qual è per lui il senso dell'infinito?
2) Qual è il suo rapporto con la questione dell'indiscernibile?

Ci troveremo davanti a una specie di "antinomia" della ragione. In effetti, "multiplo infinito di identificazioni" significa sia "infinità delle identificazioni", e in tal caso esisteranno più esseri, sia "tutte le identificazioni", ma si avranno parimenti più esseri, nella misura in cui ammettiamo l'indiscernibile. Siccome Spinoza vuole assolutamente che l'essere sia uno, la sostanza, bisogna comprendere che "infinità delle identificazioni" vuol dire "tutte", e che non può esserci nemmeno l'indiscernibile. Questo è un requisito assoluto.

Orbene, perché c'interessa questo macchinario? Sulla questione dell'unità dell'essere, esso ci insegna una cosa essenziale, vale a dire ciò su cui vertono le vere domande:

1) Il rapporto dell'Uno e del Tutto: come mantenere lo scarto concettuale tra i due?
2) La questione dell'indiscernibile: il "c'è" è in fin dei conti sempre discernibile?

Che vie intraprende Spinoza per affrontare questi problemi? Per lui infinito vuol dire identificabile attraverso ogni identificazione. Quanto detto, come abbiamo visto, è profondamente legato con la sua definizione dell'infinito, che Spinoza intende non nel senso diretto della molteplicità infinita ma negativamente, indirettamente, attraverso l'idea della non-limitazione, più precisamente della non-limitazione "nel suo genere". Dio ha un'infinità di identificazioni non significa dunque che ha un numero infinito di identificazioni, bensì rimanda al fatto che non si lascia limitare in quanto identificazione. Una tesi fondamentale di Spinoza è che una cosa si lascia limitare solo da se stessa. La limitazione è un'operazione omogenea. Questa era già l'idea di Aristotele, che trovavamo nell'immagine della voce invisibile. Non esiste una limitazione eterogenea.

Un'identificazione si lascia limitare da un'altra identificazione, così, dire che Dio è infinitamente identificabile significa che nessuna delle sue identificazioni si lascia limitare da un'altra e che, di conseguenza, solo Dio si lascia identificare. Spinoza conclude che Dio ha tutte le identificazioni. Così facendo evita l'ipotesi per cui tutte le identificazioni formino un Tutto perché sono limitate da un punto d'essere indiscernibile. "Tutte le identificazioni" non formano un tutto. Il per-tutto deve essere limitato da un punto esistenziale, ovvero, affinché esista un Tutto occorre che esista un punto che non appartenga al Tutto.

È possibile trarre da ciò la conclusione che Dio nella sua essenza è identificabile, poiché possiede tutte le identificazioni, ma ciò non permette di concludere che l'essere è uno, perché è superato da un punto d'essere non identificabile. Spinoza conclude che l'essere è uno laddove dovremmo piuttosto concludere che, essendo l'essere identificabile, l'identificabile è uno. Come si vede, egli forcluderà il non-identificabile. Il sistema si chiude solo con questa forclusione. La mia tesi è che Spinoza assuma senza dirlo il principio leibniziano degli indiscernibili. Esiste un'anticipazione del principio, un'anticipazione silenziosa, con un assioma mancante, che sarebbe "ciò che non è discernibile non è". Troviamo qui un assioma non esplicito, silenzioso ma decisivo.

Quest'assenza è del tutto un'assenza in Spinoza? Possiamo pervenire alla conclusione "Dio solo è" solo assumendo una modalità di questo principio. Spinoza è così il primo filosofo classico ad annunciare in modo radicale la reciprocità dell'essere e dell'Uno, al prezzo dell'esclusione dell'indiscernibile. Il primo dopo Parmenide. Tuttavia, d'altro canto, possiamo dire che in lui esiste una certa accettazione del principio contrario: c'è del non-discernibile. Esso esiste in ogni caso "per noi", per l'intelletto umano. Perché noi non conosciamo che due identificazioni, il pensiero e l'estensione. Un'infinità di identificazioni ci sfugge radicalmente. Non possiamo discernere le altre identificazioni, è un insieme in cui niente è discernibile. Non esiste l'uno laggiù e noi non abbiamo un principio di discernimento. È una molteplicità senza uno. Per noi c'è del non-discernibile, perché il nostro intelletto è finito, ma ciò non vuol dire che l'infinità delle identificazioni *sia* indiscernibile nella sua essenza. L'indiscernibilità dipende da un'imperfezione del nostro intelletto.

Di conseguenza, l'intelletto per il quale vale il principio degli indiscernibili (che deve valere essenzialmente) non è il nostro. L'esperienza umana è marcata dal sigillo del non-discernibile. La questione dell'identificatore è fondamentale. Quest'intelletto che deve e che può assumere il principio degli indiscernibili non è il nostro.

Allora come comprendere il termine "soggetto"? Se ammettiamo che l'intelletto è il soggetto – il che è una metafora non spinozista – bisogna capire che ciò che svolge la funzione di soggetto non è l'intelletto umano, il soggetto del pensiero, l'"io" pensante cartesiano, colui il quale per Spinoza fa fronte all'indiscernibile, laddove l'intelletto nel vero senso non lo conosce.

È sicuro che il soggetto spinozista non è il soggetto cartesiano. Non dimentichiamo che per Spinoza non esiste affatto un soggetto. La domanda è in fin dei conti la seguente: chi, o cosa, può effettuare un'infinità di identificazioni, chi può trovarsi di fronte a un'infinità distinta? La capacità di un tale "chi" è infinita poiché può effettuare un'infinità di identificazioni. Ne segue che si può trattare solo di una modalità infinità dell'essere. Cosa può per Spinoza essere infinito? Esistono per lui tre categorie di cose che possono essere infinite, come precisano le definizioni 3, 4 e 5, alle quali faccio riferimento: la sostanza, cioè il solo essere propriamente detto; gli attributi = le identificazioni dell'essere; i modi.

Il modo è "l'essere dentro". È ciò che non ha un'autonomia ontologica perché il suo essere è assunto da un essere più vasto. È un effetto immanente dell'essere. Un'affezione dell'essere. Ciò che si produce nell'essere in quanto essere. È la varietà immanente dell'essere stesso, la sua produzione interna, il modo in cui esso si dispiega nel suo essere. Ontologicamente il modo è subordinato, al contrario della sostanza. E concettualmente vale lo stesso principio: non posso pensarlo in quanto tale. Il modo implica dunque una dipendenza ontologica e concettuale. In altre parole, esso è la passività, vale a dire ciò che non possiede il proprio essere, ciò che non è pensabile tramite sé.

L'intelletto, infinito poiché identifica infinitamente Dio, è necessariamente pensabile mediante uno dei tre termini seguenti:

1) o l'intelletto è l'essere stesso, la sostanza;
2) o è un attributo, dunque un'identificazione:
3) o quest'intelletto è un modo.

1) In questo primo caso noi avremmo a che fare con uno schema in torsione – che legherebbe il punto di arrivo dell'identificazione con l'identificatore –, con una struttura topologica in torsione circolare. Questa sarebbe una soluzione hegeliana, cioè l'idea che l'essere è il movimento stesso della sua autoidentificazione. In quanto movimento con il quale s'identifica, l'essere dovrebbe essere rappresentato come la storia della sua auto-identificazione, la storia contenente l'infinito – che è parimenti una tesi di Hegel. Avremmo così una delle connessioni tra Hegel e Spinoza. Basterebbe solo che Spinoza dicesse che l'intelletto è nel suo essere Dio stesso, che esiste un intelletto di Dio, nel senso che è la stessa cosa di Dio. Nella misura in cui esiste un conto-per-uno di Dio e del suo intelletto, otteniamo formalmente il dispositivo hegeliano: l'assoluto è anche soggetto. Ora, Spinoza non dice niente del genere. Lo schema che abbiamo preso in prestito da Lacan resta piatto. Dio e l'intelletto di Dio non sono la stessa cosa. L'assoluto non è soggetto e Dio in particolare non è assolutamente un soggetto.
2) L'intelletto può essere un'identificazione? Bisogna intendere qui l'intelletto come un attributo della sostanza. Si piegherà lo schema lateralmente e non più diagonalmente. Il pensiero è allo stesso tempo *un'*identificazione di Dio e il luogo dell'in-

finità delle identificazioni. Questa qui è un'ipotesi allettante. Potrebbe sembrare che le operazioni di identificazione siano delle operazioni del pensiero, almeno per noi, per il nostro intelletto. Supponiamo dunque che esista un'identificazione eccezionale, come se fosse un punto di riflessione di tutte le altre. È un'ipotesi strutturalmente molto interessante. Che un'identificazione sia il luogo delle identificazioni vuol dire che le identificazioni sono indiscernibili, poiché un'identificazione è un'operazione, e l'attributo è il movimento con il quale faccio giungere l'Uno all'essere. Se quest'identificazione è latrice di tutte le altre significa che essa è indistinguibile. La tesi secondo cui un'identificazione è identificante all'infinito, cioè identificata secondo le altre, equivale a dire che le identificazioni sono indiscernibili, poiché la suddetta identificazione non discerne tutte le altre. Dunque, nella misura in cui assumiamo il principio degli indiscernibili – e noi lo abbiamo assunto – esisterà una sola identificazione. Orbene, ne esiste un'infinità. Esiste una non-limitazione delle identificazioni. Piegando lo schema non possiamo più operare sulla diagonale. Poco importa perché questa non è nemmeno la tesi di Spinoza.

Spinoza rigetta le due prime ipotesi perché in questi due casi il punto essenziale dell'infinità delle identificazioni svanisce. Giungiamo alla tesi che non esiste che l'Uno. Ma Spinoza è tanto legato alla tesi che l'essere è uno, quanto è ostile all'idea che possa esistere solo l'Uno. Le due tesi non coincidono. Spinoza vuole assolutamente disporre – è uno degli aspetti del suo materialismo – di una teoria del multiplo e dell'infinito. Non esiste in lui alcun parmenidismo volgare.

3) Non resta di conseguenza che una sola ipotesi, cioè che l'intelletto è un modo e che l'identificatore – termine attivo per eccellenza – è in realtà un termine passivo. Uno degli aspetti essenziali di questa decisione è che essa sottolinea la singolarità della tesi di Spinoza e ne concentra il punto di difficoltà massimale. Il suo vantaggio immediato è che a questo punto cambiamo livello. Passiamo così dalla *natura naturante* alla natura dell'essere, agli effetti immanenti dell'essere, dall'ontologicamente autonomo all'ontologicamente dipendente, dal concettualmente autonomo al concettualmente dipendente,

dall'attività alla passività. Questo cambiamento di livello ontologico permette di evitare ogni punto di riflessione, tutto ciò che potrebbe assomigliare a una coscienza di sé dell'essere. Questa è una regola generale. Se volete evitare un punto di riflessione dovete stratificare, in modo tale che l'identificazione non appartenga allo stesso strato dell'identificato.

Tuttavia bisogna parimenti pensare che quest'intelletto è infinito. Il che obbliga ad assumere tre sensi differenti della parola "infinito". Abbiamo la sostanza nella sua essenza infinita e le identificazioni che erano di numero infinito. Questo nello strato in alto. Aggiungiamo ora un modo infinito. Occorre dar senso all'infinità passiva, dunque è necessario trovare l'infinito nella *natura naturata.* Ma esiste un modo infinito? La costruzione è sul suo punto. Quale può essere il luogo di assegnazione dell'intelletto infinito? Devono esistere degli effetti dell'essere che, anche se meri effetti, siano infiniti. Un modo è qualcosa che è in altro, che è concepito mediante l'altro, esso sembra intrinsecamente finito. Quando deve compiere l'azione identificatrice dell'intelletto il modo tuttavia deve poter essere infinito.

A mio avviso Spinoza non riesce a superare questo problema. Quanto detto, pur essendo un fallimento, è altrettanto interessante. Spinoza dimostrerà così una condizione necessaria e sufficiente affinché un modo sia infinito, dimostrazione che non sarà di carattere ontologico – del tipo: il modo infinito è – ma di carattere logico. Essa è contenuta nelle proposizioni 21, 22 e 23, le più complesse di tutto il libro I. La condizione necessaria e sufficiente è la seguente: il modo deve derivare dalla natura assoluta di un attributo, cioè deve legarsi a esso solo mediante il proprio concetto. La proposizione 21 dimostrerà che questa condizione è sufficiente e la proposizione 23 che essa è necessaria. Ma "far derivare il modo dalla natura assoluta di un attributo" e "legare il modo all'attributo solo mediante il suo concetto", cosa vuol dire per l'esattezza?

Ecco per cominciare la proposizione 21:

> Tutto ciò che segue dalla natura assoluta di un attributo di Dio, ha dovuto esistere sempre, e come infinito, ossia è eterno e infinito in virtù di quest'attributo.

Vi leggo ora la dimostrazione, una delle più lunghe del libro. Vedrete che Spinoza prende l'esempio di Dio nel pensiero come esempio dell'infinità e ragiona su di esso.

Se lo neghi, concepisci, se puoi, che in un attributo di Dio qualche cosa, che sia finita e abbia un'esistenza o una durata determinata, segua dalla natura assoluta di questo attributo, per esempio, l'idea di Dio nel pensiero. Ora il pensiero, poiché si suppone che sia un attributo di Dio, è necessariamente infinito per sua natura (per la prop. 11). Invece, in quanto esso ha l'idea di Dio, è supposto finito. Ma (per la defin. 2) esso non può essere concepito come finito se non è limitato dal pensiero stesso. Ma non dal pensiero, in quanto questo costituisce l'idea di Dio; perché, così considerato, il pensiero è supposto finito. Dunque dal pensiero in quanto non costituisce l'idea di Dio; questa però (per la prop. 11) deve esistere necessariamente. C'è, dunque, un pensiero non costituente l'idea di Dio, e quindi dalla sua natura, in quanto è pensiero considerato assolutamente, non segue necessariamente l'idea di Dio. (Esso, infatti, è concepito come costituente e come non costituente l'idea di Dio). Ma ciò è contro l'ipotesi. Quini, se l'idea di Dio nel pensiero, o qualche cosa (checché si prenda è indifferente, perché la dimostrazione è universale) in qualche attributo di Dio, segue per la necessità della natura assoluta di questo attributo, essa dev'essere necessariamente infinita. E questo era il primo punto.

Di poi, ciò che segue dalla necessità della natura di un attributo non può avere un'esistenza o una durata determinata. Infatti, se lo neghi, si supponga che una cosa che segue dalla necessità della natura di un attributo sia in qualche attributo di Dio, per esempio, l'idea di Dio nel pensiero, e si supponga inoltre che questa cosa un tempo non è esistita e non esisterà. Ora, poiché si suppone che il pensiero sia un attributo di Dio, esso deve esistere e necessariamente e come immutabile (per la prop. 11 e per il coroll. 2 della prop. 20). Quindi il pensiero dovrà esistere senza l'idea di Dio oltre i limiti della durata dell'idea di Dio (giacché si suppone che questa nel tempo non è esistita o non esisterà). Ma ciò è contro l'ipotesi; giacché si suppone che, se è dato il pensiero, necessariamente ne segue l'idea di Dio. Dunque l'idea di Dio nel pensiero, o qualche cosa che segue necessariamente dalla natura assoluta di un attributo di Dio, non può avere una durata determinata; ma è eterna in virtù di quest'attributo. E questo era il secondo punto. Si noti che la medesima cosa si deve affermare di qualunque cosa che in un attributo di Dio segue necessariamente dalla natura assoluta di Dio.[1]

[1] B. Spinoza, *Etica*, cit., pp. 55-57.

La struttura di questa dimostrazione per assurdo è accettabile. Ve la restituisco. Se un modo segue necessariamente da un attributo (si tratta di dimostrare che è infinito) non potete supporlo finito. Se lo fosse, vista la definizione del finito, sarebbe limitato da qualcosa della stessa natura, dunque da qualcosa che, come il modo, segue necessariamente dall'attributo. In tal caso, il modo sarebbe limitato dall'attributo *senza questo modo*, poiché una limitazione dipende sempre da un termine esterno. Potete dunque concepire l'attributo senza questo modo ma ciò è contrario all'ipotesi secondo cui il modo è necessariamente legato all'attributo. Il modo è dunque necessariamente infinito poiché non può essere limitato nel suo genere. L'affermazione reciproca è: se un modo è infinito esso dipende necessariamente dall'essere dell'attributo. Dunque dipendere dall'essere dell'attributo è una condizione necessaria e sufficiente affinché un modo sia infinito.

Vi comunico l'armatura dei problemi che seguiranno:

1) Una condizione necessaria e sufficiente non è una prova di esistenza.
2) Si pone il problema delicato della proposizione 22. L'effetto di un modo infinito è sempre infinito. Si dimostra a valle (le conseguenze del modo infinito) ciò che è stabilito a monte (il modo trae la sua infinità dall'infinità dell'attributo che lo produce). Come possiamo esemplificare questa catena infinita di modi infiniti?
3) Il finito, i modi finiti, possono essere causati solo dai modi finiti. Esiste una struttura strana nei modi. All'interno del mondo, cioè la *natura naturata* o le cose che esistono, esistono due mondi, uno è costituito da una catena infinita dei modi infiniti e l'altro è costituito da una catena finita di modi finiti. Non esiste un'intersezione tra i due. Il finito produce il finito e l'infinito produce l'infinito. Si presenta un punto enigmatico. A cosa può servire?
4) Dov'è l'intelletto?

Ciò che attraverserà questa quadrupla analisi – è la mia tesi – è l'inesistenza dei modi infiniti. Essi sono il modo dell'indiscernibile. Tutta questa costruzione per trovare il posto dell'intelletto, dell'operazione identificante, conduce al rinvenimento di un non-posto, quello del termine evanescente, quello del Soggetto.

XII

12 marzo 1985

Abbiamo visto l'ultima volta che in Spinoza l'intelletto propriamente detto, cioè l'istanza capace di identificare Dio secondo l'infinità delle identificazioni possibili, era necessariamente un modo infinito. Esiste pertanto una sorta di deduzione spinozista dello statuto ontologico dell'intelletto.

Ricordiamoci di Cartesio. Per Cartesio l'intelletto, il punto d'essere assolutamente iniziale nella modalità del *cogito*, la cosa pensante, dunque il luogo di tutte le identificazioni ulteriori, è il punto d'essere assolutamente inaugurale. È ciò che consente di prendere una decisione sulla questione ontologica: esiste qualcosa o il nulla? A questa domanda Cartesio risponde: c'è qualcosa e non il nulla cioè l'"io" del soggetto nell'inciso "io penso". Nella strategia filosofica cartesiana l'intelletto rappresenta la prima certezza e il primo punto d'essere. Ne risulta che l'intelletto è per eccellenza ciò che non può essere dedotto. Il soggetto non potrebbe essere l'oggetto di una deduzione poiché è piuttosto ciò che autorizza ogni deduzione. Abbiamo bisogno di questo punto d'essere per dimostrare l'esistenza di Dio e in seguito la realtà del mondo sensibile.

Per Spinoza, la sostanza è assolutamente prima. Dunque Dio è. Per contro, dobbiamo dedurre lo statuto dell'intelletto. Abbiamo a che fare con due strategie filosofiche praticamente antitetiche. Spinoza attua un vero e proprio capovolgimento dell'ordine cartesiano. La sua costruzione dello statuto dell'intelletto permette di dire che esso non è primo né nell'ordine dell'essere, né nell'ordine della deduzione – l'intelletto non è il primo assioma. Esso si trova in rotta con l'unità del piano, non appartenendo allo stesso livello ontologico della sostanza o degli attributi. Il suo statuto è quello di un modo della sostanza, dunque di un effetto immanente dell'essere. L'intelletto è una figura della passività che non ha niente a che vedere con la trasparenza fondatrice cartesiana. Tuttavia esso è infinito, mentre l'intelletto di Cartesio è finito. Troviamo qui un incrocio importante. Per

Cartesio il soggetto è strategicamente primo ma assolutamente finito. Per Spinoza l'intelletto è strategicamente derivato ma intrinsecamente infinito. C'è un'intersezione tra la dignità metodologica e la dignità ontologica del soggetto. Per Cartesio, metodologicamente il soggetto è eminente, primo, ma ontologicamente segnato dalla finitudine, cioè radicalmente incommensurabile rispetto a Dio, dunque subordinato ontologicamente. Per Spinoza è in un certo senso il contrario. Il soggetto è metodologicamente derivato, è secondo nell'ordine delle ragioni, ma ontologicamente è una figura dell'infinitudine. Vi ricordo che non si tratta dell'intelletto umano ma dell'identificazioni della sostanza attraverso i suoi attributi.

Giungiamo qui a un punto capitale ossia il fatto che in Spinoza esiste uno spostamento della cesura finito/infinito. Intendo con ciò che la coppia infinito/finito non coincide con la coppia *natura naturante/natura naturata*, o attività/passività, o essere in quanto essere (sostanza nella sua pienezza)/essere in quanto effetto o affezione (contenuto in altro da sé).

Se scegliessimo di chiamare "autonomo" l'essere che dipende solo da se stesso (*causa sui* direbbe Spinoza) e che è pensabile solo mediante sé, e di chiamare "eteronomo" invece l'essere che dipende dall'altro, sia perché è *nell'*altro, sia perché è pensabile solo attraverso l'altro, noteremo che l'opposizione finito/infinito non coincide con quella autonomia/eteronomia. L'essere autonomo è la sostanza e le sue identificazioni, l'essere eteronomo sono i modi. Ma siccome ci sono dei modi infiniti (l'intelletto per esempio), vi è tra le due coppie una zona di sovrapposizione, quella dei modi infiniti. Esiste un'eteronomia infinita che è l'intelletto. Esso è completamente dipendente e tuttavia infinito. Esiste dunque una *passività infinita.*

Io ritengo che questo divario tra finito/infinito e autonomia/eteronomia sia in Spinoza il luogo nascosto del soggetto, il quale è esplicitamente forcluso. Il soggetto fa strutturalmente ritorno in questo spostamento, nella figura enigmatica dell'eteronomia infinita. L'eteronomia infinita designa propriamente ciò che, pur essendo assolutamente dipendente e determinato, è allo stesso tempo non meno illimitato.

Riconosceremo qui la doppia lettura possibile dell'effetto del soggetto. La prima è sempre quella del suo incatenamento, l'idea di un asservimento originario che è al tempo stesso il principio della sua costituzione. Per la seconda questo incatenamento è compatibile con

un'illimitatezza, con il fatto che il soggetto non si lascia descrivere come una sequenza ferma. È una caratteristica dell'effetto del soggetto quella di essere sempre aperto a una lettura in termini di determinazione e a un'altra in termini di indeterminazione. Ritroviamo nello stesso punto il nodo di una doppia interpretazione. Nella metafisica tradizionale questo nodo è stato da Kant perfettamente districato: l'antinomia costitutiva del soggetto. Il soggetto è allo stesso tempo interamente determinato e interamente libero. Sartre ha radicalizzato quest'esegesi: il soggetto è identico alla sua libertà (in quanto Niente) e alla sua alienazione (in quanto progetto dell'Essere). Esiste dunque nella tradizione filosofica un'anfibologia dell'effetto del soggetto.

Possiamo osservare un *tourniquet*[1] costante, nell'interpretazione del processo-soggetto, tra una finitudine assoluta dal punto di vista della determinazione e un fondamento infinito, rappresentato dall'illimitatezza della libertà.

Ciò che reperiamo in Spinoza è il luogo di quest'equivoco. In ogni dispositivo filosofico, anche se esso rigetta il soggetto, ricadiamo obbligatoriamente su un termine che è la collisione tra un regime di determinazione e un regime di indeterminazione. Nell'architettura concettuale di Spinoza è il modo infinito che svolge questo ruolo. Certo, il punto difficile è lo statuto esistenziale di questa collisione. Noi ne forniamo qui il concetto. Ma che significa pensarne l'essere, l'esistenza, o l'effettività? Quando tentiamo di farlo siamo costretti a scegliere tra due regimi, l'essere finito secondo la determinazione, l'essere infinito secondo l'indeterminazione. Ora, in un caso come in un altro perdiamo l'identità intrinseca del termine, la quale risiede, per l'appunto, nella collisione tra i due regimi. C'è nel concetto del soggetto qualcosa che lo pone davanti al bivio tra la necessità e il caso. E ciascuna delle due tesi è difendibile. Siamo dunque costretti a mantenere il bivio. È facile concettualmente, meno facile esistenzialmente.

Questa difficoltà è assolutamente manifesta in Spinoza a proposito del modo infinito. Vi è certo un concetto del modo infinito ma per il resto, nella misura in cui la coppia infinito/finito non coincide con quella autonomia/eteronomia, vediamo che esistono delle entità in

[1] Il lemma è di ascendenza sartriana e indica «delle false unità in cui i due termini d'una contraddizione rimandando l'uno all'altro in un cerchio infernale» (J.-P. SARTRE, *Santo Genet, commediante e martire*, tr. it. di C. Pavolini, Milano 1972, p. 248). [N.D.T.]

qualche modo mostruose: l'eteronomia infinita o la necessità casuale. Come illustrare dunque questo "c'è" paradossale, qual è il luogo di presentazione del modo infinito? Cos'è esattamente? Spinoza risponde in modo obliquo indicando una condizione necessaria e sufficiente affinché un modo sia infinito.

Questa risposta si situa, l'abbiamo detto, tra le proposizione 21 e 23 del libro I. L'ultima volta abbiamo esaminato in dettaglio la proposizione 21 e la sua dimostrazione. Vi rileggo ora le proposizioni 22 e 23:

> Proposizione 22. Tutto ciò che segue da un attributo di Dio, in quanto è modificato da una modificazione tale che per la virtù di quest'attributo esista e necessariamente e come infinita, deve pure esistere e necessariamente e come infinito.
>
> Proposizione 23. Ogni modo che esiste e necessariamente e come infinito ha dovuto seguire necessariamente o dalla natura assoluta di un attributo di Dio, o da un attributo modificato da una modificazione che esiste e necessariamente e come infinita.[2]

L'insieme delle proposizioni può riassumersi così: affinché un modo sia infinito occorre ed è sufficiente che esso sia necessariamente legato a qualcosa la cui infinità sia già presente. Questa condizione necessaria e sufficiente ha tutta una serie di conseguenze.

Per via della sua struttura questa condizione crea una ricorrenza. Un modo è infinito se è direttamente implicato da un altro modo infinito. Ma questo potrebbe non bastare, poiché si definisce il modo infinito attraverso un altro modo infinito. Occorre che la catena ricorrente si arresti in un punto determinato. Spinoza ci dice che un modo è infinito se esso è direttamente implicato da un attributo, se è una conseguenza concettuale necessaria di una delle identificazioni di Dio. Se nel movimento di una identificazione di Dio fatta dall'intelletto siete costretti a pensare questo o quell'effetto, quest'effetto è un modo, poiché tutto ciò che è passivo è necessariamente modale, ma questo modo è infinito. A sua volta questo modo infinito, se produce un effetto, produce un modo infinito e così via. Dunque si hanno due specie di modi infiniti: quelli che sono prodotti direttamente dall'identificazione e quelli che sono prodotti, più lontano nella catena, con l'intermediazione dei modi infiniti già prodotti. Spinoza chiama i primi modi infiniti "immediati", gli altri modi infiniti "mediati". Il modo

[2] B. Spinoza, *Etica*, cit., pp. 57-59.

infinito immediato è legato alle identificazioni particolari, il modo infinito mediato è legato ai modi infiniti immediati. Esiste una struttura della catena infinita dei modi infiniti nella quale i primi termini sono i modi infiniti immediati e i termini derivati i modi infiniti mediati. Ciò delinea virtualmente un mondo, una ragione della natura naturata (ciò che è prodotto in Dio). Abbiamo dunque una sorta di autonomia particolare della *natura naturata* infinita, poiché essa si genera da sé. L'infinito (modale) non produce che l'infinito (modale). C'è in tal senso, in Dio, *un mondo passivo dell'infinito*: la catena dei modi infiniti.

Questa catena è suturata in modo immanente alla sostanza attraverso i modi immediati che sono derivabili direttamente dalle identificazioni, dunque dagli attributi. Lo statuto dei modi infiniti immediati è molto particolare: anche se modali, dunque passivi e appartenenti alla natura naturata, essi sono in una posizione di effetto di bordo in rapporto alla *natura naturante* perché sono implicati immediatamente da essa. Quest'effetto di bordo si situa tra *natura naturante* e *natura naturata*. I modi infiniti immediati rappresentano la sutura tra *naturante* e *naturata*. I modi infiniti mediati sono più vicini alla *naturata*. Nella misura in cui possiamo comprendere ciò che dice Spinoza, l'intelletto infinito sarebbe un modo immediato. Egli non è molto loquace al riguardo: un unico passaggio in uno scolio e un'allusione in una lettera.[3]

Dire che l'intelletto infinito è immediato anche se passivo surdetermina il suo equivoco, facendogli svolgere il ruolo di punto di reversione tra *naturante* e *naturata*. In che modo il nostro pensiero (finito) può avere accesso a quest'equivoco? Qui interviene un dato supplementare, cioè che il finito, vale a dire la nostra esperienza, non ci fornisce effettivamente alcun accesso.

Su questo punto vi leggo la proposizione 28:

> Una cosa singolare qualsiasi, ossia qualunque cosa che è finita ed ha un'esistenza determinata, non può esistere né essere determinata a operare, se non è determinata a esistere e a operare da un'altra causa che anch'essa è finita ed ha un'esistenza determinata: e alla sua volta questa causa non può esister né essere determinata a operare se non è determinata a esistere e operare da un'altra che anch'essa è finita ed ha un'esistenza determinata, e così via all'infinito.[4]

[3] Trattasi della lettera a Schuller del 29 Luglio 1675 (cfr. B. Spinoza, *Opere*, tr. it. di F. Mignini e O. Proietti, Milano 2015, pp. 1492-1494). [N.D.T.]

[4] *Ivi*, p. 65.

Troviamo qui un teorema fondamentale. Ogni modo finito è prodotto da un modo finito e questa volta senza alcun punto di arresto nella catena. Nel finito così concepito esiste solo il mediato senza punto di arresto né di origine. Eccoci dunque in possesso di un'altra catena, quella della ricorrenza infinita del finito, che rappresenta un quarto senso dell'infinito in Spinoza.

Ricapitolo questi quattro sensi: 1. La sostanza una è infinita. 2. Esiste un'infinità di identificazioni (gli attributi) 3. I modi immediati e le loro conseguenze sono infinite e formano una catena infinita. 4. La catena causale dei modi finiti va all'infinito.

Due osservazioni:

1) Le due catene sono asimmetriche poiché la catena infinita ha dei punti di origine, i modi immediati, mentre la catena finita non ne ha. I modi infiniti sono suturati alla sostanza, all'identificazione, il finito invece non è suturato.
2) Le due catene non hanno alcun punto di intersezione. Il finito non può produrre l'infinito e l'infinito non può produrre il finito. Una tesi della filosofia classica è inoltre quella secondo cui c'è tanta realtà nella causa quanto nell'effetto. Gli effetti e le cause del finito sono finiti. Di conseguenza la ricorrenza dei modi finiti è in quanto tale infinita. Tra i modi finiti e i modi infiniti trovate un rapporto di asimmetria: l'infinito è suturato, non il finito, e troviamo l'immediatezza nell'infinito, non nel finito; ma trovate anche un rapporto di disgiunzione totale: nessun legame di causalità pensabile tra i due.

Quanto detto è legato in Spinoza a una polemica contro ogni dottrina dei "miracoli", cioè contro l'intervento diretto dell'infinito nel finito. La non-intersezione delle due catene riguarda la tesi secondo cui non esiste il miracolo. Ma il prezzo da pagare per quest'interdizione è che a essa si sostituisce un doppio mistero, quello delle due catene indipendenti e asimmetriche, e quello di un mondo inaccessibile, quello dei modi infiniti, il quale contiene una parte essenziale del sistema, l'intelletto infinito, il solo a poter controllare la totalità infinita degli attributi di Dio.

Per quanto ci concerne, noi, animali umani, quando abbiamo un'idea, quest'idea è un modo finito, poiché essa è causata da un modo finito. Finché essa produce degli effetti, questi saranno degli effetti

finiti. L'intelletto umano è causalmente tramato nel finito. Se esiste un'idea dell'infinito questa è un'idea finita e non si ha accesso che a due identificazioni: il pensiero e l'estensione. Dato che ci troviamo nel mondo dei modi finiti, versante finito della *natura naturata*, è escluso che possiamo avere un'esperienza dell'infinito, tanto meno del modo infinito immediato, poiché siamo incatenati alla mediazione. La categoria dell'infinito ontologico così come la sutura alla sostanza sono delle categorie a noi esterne. Il miracolo è stato congedato a favore di un mistero, *che non è quello di Dio*. I modi infiniti appartengono in effetti al mondo della *natura naturata*, sono dunque dei modi passivi. Questo mistero spiega perché Spinoza sia così poco loquace sui modi infiniti, anche se sono una parte capitale del suo sistema: niente ci permette di affermarne l'esistenza. I modi infiniti non hanno dunque un essere. Ma hanno due funzioni importanti.

La prima è quella di conferire uno stato all'identificatore (l'intelletto infinito) evitando l'idea che Dio sia soggetto, evitando cioè la riflessione assoluta. Ciò permette di far apparire l'uno dell'essere non come un'intuizione ma come un risultato. Poiché – gesto assolutamente particolare – Spinoza dimostrerà dall'infinità delle identificazioni che solo Dio (= l'uno dell'essere) è. L'uno dell'essere è un risultato, preso in una trama di esplicitazioni che passano attraverso la teoria delle identificazioni, la quale a sua volta esige un identificatore non riflessivo e infine insituabile. Questo è ciò che consente all'immanentismo radicale di Spinoza di non essere una figura mistica. Pervenendo all'Uno a partire dall'infinito delle identificazioni Spinoza *evita l'ontologia della presenza*. Trattasi di un punto che qualifica la sua filosofia e la pone fuori dalle ontologie di tipo mistico. Da qui l'approccio complesso e tortuoso del libro I che porta a costruire l'Uno a partire dall'infinito, a farlo *risultare* senza mai doverne sperimentare la donazione. Da qui la necessità di un identificatore esterno, che è necessario infinitizzare senza escluderlo dalla passività, anche al costo di pagare il prezzo di questo paradosso, cioè che il mondo degli effetti immanenti e passivi di Dio è tagliato in due catene senza alcun contatto, quella dei modi infiniti e quella dei modi finiti.

Spinoza non ritornerà più sullo statuto dell'intelletto, si occuperà esclusivamente dell'uomo, dell'intelletto finito. Il modo infinito è l'operatore evanescente attraverso il quale l'uno viene a essere, operatore così paradossale che deve sparire, una volta svolto il suo ruolo, senza lasciar traccia. Così l'infinito passivo attraversa il discorso di Spinoza

come un fulmine senza sussistenza. Da ciò si riconosce l'involontario passaggio di un Soggetto.

La seconda grande funzione dell'identificatore consiste nel garantire l'autonomia del finito, la sua ricorrenza, dunque nel razionalizzare completamente il mondo, almeno questa metà del mondo che non è infinita. Spinoza dimostra questo punto non direttamente ma per assurdo, affermando che è necessario che la catena causale del finito contenga solo il finito, dato che un modo infinito produce solo l'infinito.

In questo modo siamo sicuri che nella spiegazione dei fenomeni avremo sempre a che fare con il finito. Tuttavia, per dimostrarlo, abbiamo bisogno del modo infinito e della sua condizione necessaria e sufficiente. Questa seconda funzione è evanescente come la prima. In realtà, *il modo infinito è richiesto solo per dimostrare la consistenza causale del finito*, e dunque per autorizzare la conoscenza razionale del mondo, anche per l'intelletto finito degli animali umani. È la causa evanescente della consistenza del finito.

Il modo infinito ha perciò questa doppia funzione: fare in modo che ci sia l'Uno e rendere consistenti le catene del finito. Di conseguenza, poco importa se esiste. Forse il suo essere è quello di non essere. Questi due parametri sono l'uno e l'altro in posizione evanescente, essi spariscono nella loro operazione. Il modo infinito si sacrifica due volte, una volta per rendere l'essere uno e un'altra volta per rendere la causalità lineare del finito senza interruzione, cioè consistente. Orbene, questo doppio sacrificio è il soggetto, il quale è indiscernibile in quanto tale. Spinoza è manifestamente imbarazzato per dire: ecco il modo infinito. Ma è sempre imbarazzante dire: ecco un Soggetto. Possiamo affermare che il soggetto è l'Uno e la catena, cioè il tutto, ma al tempo stesso, in questo tutto, esso resta indiscernibile.

Possiamo ora concludere con l'infinito in Spinoza.

L'infinito ha quattro accezioni fondamentali di cui tre sono oggettive, cioè sono dei risultati.

1) Dio è infinito nella sua essenza, è assolutamente infinito. È infinito secondo l'Uno. L'uno dell'essere, di cui il nome è Dio, è infinito.
2) Esiste un'infinità di infiniti. L'infinito delle identificazioni (degli attributi) è l'infinito secondo l'altro o secondo la differenza. Cia-

scuna identificazione è diversa da un'altra. Esiste dunque un'infinità dell'alterità identificante che Dio sostiene nel suo essere.

3) Esiste (secondo la proposizione 28) l'infinità della catena del finito. È l'infinito secondo la consistenza. Il mondo finito è consistente: non è interrotto e non ha nessuna causa prima, né un punto di origine, né una fine.
4) L'infinito nel senso del modo infinito, ossia l'intelletto infinito, è in ultima analisi il supporto evanescente degli altri tre:

 a) Permette di dimostrare che l'essere è uno.
 b) È l'identificatore, è l'intelletto infinito che sostiene le identificazioni attributive.
 c) È indispensabile per dimostrare la consistenza del finito.

Per concludere, l'infinito è dunque la garanzia dell'Uno, quello della consistenza (catena) e quello della consistenza della natura, divisa in *natura naturante* e *natura naturata.* Come garante della razionalità della *naturante*, l'infinito permette in effetti di evitare l'intuizione mistica di Dio. E dalla parte della *naturata*, esclude i miracoli. L'intelligenza di Dio e l'intelligenza del mondo sono così l'una e l'altra razionali, secondo il quarto senso dell'infinito, quello del modo immediato. Per questo motivo quest'infinito suturato alla sostanza deve essere un effetto di bordo, il punto di reversione tra *natura naturante* e *natura naturata.* Ora, non c'è né sutura né bordo, poiché *naturata* e *naturante* non sono che due facce della stessa cosa: l'infinita produttività di Dio, l'unità sostanziale, nel suo atto, dell'attivo e del passivo, della creatura e del creato. Bisogna dunque ammettere che il *modo infinito immediato non è*, che esso è nell'eclisse del suo essere. Possiamo convocarlo per la dimostrazione ma deve immediatamente essere revocato, esso si assenta nel suo effetto. Il modo infinito è dunque un termine fondamentalmente evanescente, che non rientra nella garanzia che istituisce. Grazie al modo infinito, Dio e il mondo sono razionali, ma la loro sutura – il modo infinito – non lo è interamente. Poco importa visto che lo abbiamo revocato.

Il modo infinito è indispensabile per la produzione di una legge alla quale esso è il solo termine a fare eccezione. La legge è istituita solo al prezzo della scomparsa del suo termine istituente. Di conseguenza, è vitale che questo essere sparisca non appena la legge viene stabilita. Spinoza non legifererà più sul modo infinito. Poco importa,

poiché la sua funzione non è che si legiferi sul suo conto ma che si possa legiferare dopo la sua scomparsa feconda.

Con Spinoza abbiamo a che fare con un'analitica molto fine dell'infinito, la quale procede in modo essenziale attraverso la torsione del suo senso, attraverso un leggero straripamento, un eccesso, che istituisce la razionalità del finito (la parte del mondo) e dell'infinito (la parte di Dio). È eccedendo la sua risorsa che il concetto di infinito rientra nel razionalismo integrale. Questo carattere si attribuisce a un solo punto, il punto soggetto, che non è nient'altro che un leggero eccesso dell'infinito su se stesso.

XIII

26 marzo 1985

Quest'oggi vi propongo tra Spinoza ed Hegel un interludio che porterà direttamente su certi aspetti della funzione del concetto di infinito nel suo rapporto intrinseco con la questione del soggetto. Il mio filo conduttore sarà Pascal.

La mia domanda iniziale, che non potrò trattare che molto parzialmente, sarà la seguente: in che modo la nozione di infinito si trova connessa in modo essenziale con la questione del soggetto? O ancora: cosa c'è di infinito nel soggetto? Ben inteso che quel "nel" è puramente metaforico, poiché se esiste una cosa priva di un interno quella sarà proprio il soggetto. Questa questione è soggiacente all'insieme delle proposizioni di quest'anno. Essa verrà affrontata in modo frontale e sarà scandita su tre punti:

I/ L'infinito come dimensione di una situazione. Tesi soggiacente: Ogni situazione è infinita.
II/ L'infinito secondo la decisione.
III/ L'infinito secondo il compito.

La connessione delle tre tesi, che è il mio obiettivo per questa sera, può formularsi così: un soggetto si eguaglia all'infinità della sua situazione mediante una decisione infinita, che avvia un compito infinito. Fermo restando che questa tripla occorrenza della parola "infinito" costituisce l'equivoco della parola nel suo rapporto col soggetto. Così formulata la connessione pascaliana è evidente. In effetti per Pascal:

– La situazione è infinita: tesi dei due infiniti, cioè il sito naturale dell'uomo.

– La decisione è infinita, perché nella sua struttura della scommessa si tratta in fin dei conti della fede stessa. L'infinità della decisione è l'infinità della fede cristiana che da sola eguaglia l'uomo all'infinità della situazione.

– Ultimo aspetto, meno indagato ma altrettanto importante. La decisione (la conversione) avvia un compito infinito: l'interpretazione dei segni di Dio con cui s'effettua la possibilità della trasmissione retroattiva della fede stessa. Questa disposizione pascaliana la considero universale. Ciò che conta è il fatto che l'infinità di una decisione dà la misura dell'infinità di una situazione e avvia una serie infinita di interpretazioni possibili, dunque un compito infinito. I rapporti tra retroazione e anticipazione sono fondamentali. L'infinito del compito fonda retroattivamente nell'approssimazione finita la legittimità della decisione infinita, la quale non ha mai la sua legittimità in se stessa.

I/ Ogni situazione è infinita

Ciò significa che ogni luogo di un processo-soggetto qualsiasi è infinito. Per dirla altrimenti, il sito del soggetto non è la finitudine. Oppure, è legittimo dire che, dal punto di vista della situazione, l'infinito è primo. Il soggetto è sempre nell'elemento dell'"ancora", è sempre "inesaustivo", il che significa che non esiste un'esaustione possibile del suo sito, del suo luogo. Questa è una considerazione fenomenologica, ossia riguarda l'esperienza immediata. Quando si ha una figura del finito occorre tener presente che essa non è un puro dato; al contrario essa risulta da una struttura prelevata da una situazione infinita. Noi diremo che il finito è sempre il risultato di un'operazione e non il predicato originario del luogo. Il finito accade o risulta sempre come una procedura di semplificazione. Ciò costituisce, lo vedremo, un rovesciamento della postulazione hegeliana.

L'essere della situazione è originariamente l'infinito. Potremmo esemplificare questo punto sia a proposito della natura, sia della storia, sia – chiamatelo come volete – a proposito del desiderio, dell'esistenza, dell'individuo. Lo strumento scientifico può sempre giungere alla sua finitudine, alla finitudine dell'universo. L'astrofisica per esempio ha la facoltà di giungere a un universo ricurvo e chiuso. Possiamo sostenere che le componenti della materia sono finite e costituiscono una totalità finita, anche se irrapresentabile. Queste sono delle figure teoriche del finito, le quali risultano da procedure complesse che funzionano solo se si forclude il processo-soggetto in quanto tale. La loro finitudine apparente risulta dal fatto che la presentazione della scienza la cristallizza nella figura del risultato, la quale compie una violenza contro l'inesauribile infinità della situazione. Si può altresì sostenere

che il movimento della storia è finito. Pensiamo a un certo marxismo, che riconduce gli attori della storia, ad esempio le classi, a una piccola matrice di combinazioni antagonistiche, che nasconde l'infinità delle peripezie storiche nella finitudine di una rappresentazione. Vediamo che si tratta di operatori, quali il concetto di classe, di modo di produzione, etc., che introducono il finito nel pensiero della storia, la quale, intesa a partire dalle situazioni che la politica deve trattare, è chiaramente infinita. Se prendiamo ora il destino del soggetto individuale possiamo fare le stesse considerazioni a proposito delle grandi matrici proposte dalla psicanalisi. Esse hanno le capacità concettuali per introdurre il finito nell'esistenza. Ma la situazione esistenziale in quanto tale è infinita, la psicanalisi lo ammette dal momento che quest'infinità si sviluppa nell'effettività della cura.

Io porrò dunque che ogni situazione è infinita, che il finito risulta, e che di conseguenza ogni calcolo pratico, ogni sistema di decisione, articola sempre più o meno delle matrici di finitudine, in quanto strumenti necessari, su dei siti infiniti.

Se io scelgo di parlare qui di Pascal è perché quest'ultimo rappresenta a mio avviso qualcosa di inaugurale per la modernità, nella misura in cui è il primo grande pensatore a radicare tutta una parte della sua proposta nella convinzione che l'infinità sia un attributo immediato della situazione, dell'esperienza. Niente è più originario per lui del fatto che il soggetto umano sia progettato in un sito infinito e che ci sia di conseguenza una dismisura tra l'uomo e il suo sito, la quale concerne l'infinità della situazione.

Lacan sottolinea che, per pensare questo punto, è stato necessario l'avvento del soggetto della scienza, cioè la messa a repentaglio del mondo antropocentrico e del finito. Ma ciò non ha prodotto dovunque la procedura pascaliana. Ciò su cui Pascal pone l'accento è la dismisura imposta all'uomo, dal momento che la situazione originaria è infinita. E ciò che gli interessa sono le conseguenze di questa dismisura per il soggetto: giacché occorre pensare che il sito dell'animale umano è infinito, non possiamo più pensare questo animale nello stesso modo. La situazione, è ciò che Pascal chiama la natura. La discordanza originaria proviene dal fatto che la natura infinita non ha di per sé alcun rapporto con l'uomo. Faccio naturalmente allusione al testo sui due infiniti: l'uomo non è commensurabile né all'infinitamente grande, né all'infinitamente piccolo. Vedete la magnifica drammatizzazione pascaliana su questo punto:

> Che l'uomo contempli dunque l'intera natura nella sua alta e piena maestà, distolga il suo sguardo dai bassi oggetti che lo circondano. Osservi quella luce splendente messa come una lampada eterna per illuminare l'universo, finché la terra gli appaia come un punto a confronto con il vasto giro descritto dall'astro, e si stupisca di come quello stesso vasto giro non è che un filo fragilissimo rispetto a quello percorso dagli astri che ruotano nel firmamento. Ma se la nostra vista si ferma lì, che l'immaginazione vada oltre, sarà lei a smettere di pensare prima che la natura smetta di fornirle materia. L'intero mondo visibile non è che un impercettibile segno nell'ampio seno della natura. Nessuna idea vi si avvicina. Abbiamo un bel dilatare i nostri pensieri al di là degli spazi immaginabili, a confronto della realtà partoriremo dei semplici atomi. È una sfera infinita il cui centro è dovunque e la circonferenza in nessun luogo. Che la nostra immaginazione si perda in questo pensiero è in fondo la più grande testimonianza sensibile dell'onnipotenza divina. Dopo aver fatto ritorno a sé, l'uomo consideri ciò che è rispetto a ciò che esiste, si veda smarrito in un angolo dimenticato della natura, e da questa piccola cella dove si trova, cioè l'universo, impari a dare il giusto valore alla terra, ai regni, alle città e a se stesso. Cos'è un uomo nell'infinito? Ma per fornirgli un altro prodigio di uguale eccezionalità, esamini le cose più impercettibili, come un acaro, che pur nella piccolezza del suo corpo rivela parti incomparabilmente più piccole: zampe con giunture, e vene nelle zampe, e sangue nelle vene, e umori nel sangue, e gocce in questi umori, e vapori nelle gocce. Ma divida ancora queste ultime cose, spinga al limite la sua capacità di pensare, e l'ultimo oggetto a cui può arrivare sia per ora quello che interessa il nostro discorso. Forse penserà che questa è la cosa più piccola della natura.[1]

La conseguenza direttamente soggettiva tratta da Pascal dall'infinito della situazione è una teoria dell'angoscia. Egli ha perfettamente visto che ciò che caratterizzerebbe la situazione infinita è il fatto che essa impone all'uomo un eccesso di reale, eccesso in cui Lacan, dopo Freud, rintraccia l'origine dell'angoscia. Il carattere inesaustivo del soggetto è sempre esposto al pericolo di un eccesso di reale. La forma di questo pericolo ci costringe a essere sia indifferenti, sia tormentati dall'angoscia:

[1] B. Pascal, *Pensieri*, tr. it. A. Bausola e R. Tapella, Milano 2016, pp. 61-63.

Ma anche là dentro voglio che scorga un nuovo abisso. Non voglio raffigurargli solo l'universo visibile, ma l'immensità della natura racchiusa in questo minuscolo atomo. Guardi che infinità di universi, ciascuno col suo firmamento, i suoi pianeti, la sua terra, nelle stesse proporzioni del mondo visibile. E animali su questa terra, e acari nei quali ritroverà tutto ciò che ha trovato negli altri, e altri ancora nei quali ritroverà le medesime cose, incessantemente e senza tregua. Si perda in queste meraviglie stupefacenti per la loro piccolezza come le altre per la loro grandezza. Chi non proverà ammirazione per il fatto che il nostro corpo, poco fa impercettibile in un universo a sua volta impercettibile in seno al tutto, sia diventato ora un colosso, un mondo o meglio un tutto davanti all'inarrivabile nulla? Chi rifletterà in questo modo si spaventerà di se stesso, e considerandosi sospeso alla massa che la natura gli ha dato tra i due abissi dell'infinito e del nulla, tremerà alla vista di queste meraviglie e penso che, mutando la curiosità in ammirazione, sarà più disposto a contemplarle in silenzio che a farne oggetto di una ricerca presuntuosa.[2]Ma alla fine, cos'è un uomo nella natura? Un nulla davanti all'infinito, un tutto davanti al nulla, qualcosa di mezzo tra il nulla e il tutto, infinitamente lontano dal comprendere gli estremi. Il fine e il principio delle cose gli sono inesorabilmente nascosti da un segreto impenetrabile.[3]

Nella doppia modalità che il mondo è il segno di un reale eccessivo, dunque di una mancanza di una mancanza, vi è una pienezza dell'essere ma non il respiro di una mancanza. Questo è il primo aspetto. Il secondo è che noi non possiamo sapere ciò che il mondo vuole da noi. Lacan dirà a proposito della causa dell'angoscia: essere osservati senza sapere ciò che si vuole da noi. Questa combinazione di eccesso e di indifferenza, che è la combinazione dell'eccesso enigmatico del sito, definisce il soggetto come soggetto dell'angoscia. Un altro modo di designare l'angoscia è la difficoltà essenziale nel concepire la situazione come infinita, il che rende apparentemente impossibile la decisione. L'angoscia è un'entrata nell'indecidibile, essa è l'indecisione provocata dall'assenza della mancanza. Se la situazione è infinita, ci sono sempre delle ragioni per agire, ma ce ne sono altrettante per non agire. Fare l'inventario degli effetti possibili di una decisione quando la situazione è infinita è impossibile. La figura inattiva, impotente, dell'angoscia, è correlata all'infinità del sito, per il fatto che la situazione è il luogo

[2] *Ivi*, pp. 63-65.
[3] *Ibidem*.

dell'indecidibile e non della decisione. Niente può darmi una misura convincente degli effetti di una decisione, qualunque essa sia.

Vediamo qui il ruolo delle matrici di finitudine costruite su un fondo di infinità. Esse intendono limitare la situazione per valutare gli effetti di una decisione. Il finito è il solo vero rimedio all'angoscia. Bisogna "farla finita" con l'angoscia; "finire" è da intendere come un verbo transitivo, nel senso di "porre una fine". Lacan dice molto bene che l'angoscia è un cammino essenziale verso la verità e questa verità riguarda l'infinità di una situazione. L'angoscia è ciò che non pone una fine.

Pascal chiama "*divertissements*" le operazioni di finitudine. Divertirsi significa allontanarsi dall'infinito della situazione mediante delle matrici di finitudine. È evidente che il *divertissement* è destinato a far fronte all'angoscia, il che non produce alcuna virtù, perché significa evitare la verità. Il *divertissement* ci fa divergere dalla verità. Se amiamo divertirci non è per il fatto che abbiamo orrore della verità, ma perché l'angoscia, che è il cammino soggettivo del vero, è estremamente dolorosa. Pascal lotta dunque contro il *divertissement* in nome della verità, ma al prezzo dell'angoscia. Questa è una tesi molto radicale ma a mio avviso ampiamente giustificata. In effetti, tra i divertimenti più importanti, essa dispone il sapere, che è il sistema delle mediazioni finite, ciò che "la fa finita" con l'infinito. Affinché la verità accada bisogna "infinitizzare" [*in-finir*] il sapere. Infinitizzare il sapere significa concepirne l'essenziale vanità, dunque la sua essenziale non verità. Il sapere rivolto alla finitudine non fa che respingere l'angoscia, dunque la verità, esso è solo un divertimento.

> Non cerchiamo dunque sicurezza e stabilità, la nostra ragione è continuamente delusa dalla mutevolezza delle apparenze: niente può fissare la finitezza tra i due infiniti che la racchiudono e la fuggono.[4]

È assolutamente cosa vana fissare il finito, poiché anche se facciamo fronte all'angoscia lasciamo sussistere comunque l'infinità situazionale. Tutti i saperi si equivalgono nel non valere: poco importa se un sapere vale più di un altro. Pascal pensa inoltre che la presunzione del sapiente è semplicemente uno smarrimento supplementare, più lontano dell'ignoranza dalla verità. Ciò è del resto molto cristiano e coerente con il "Beati i poveri di spirito" del Sermone sulla montagna.

[4] *Ivi*, p. 69.

Che fare allora? Cosa decidere e come? Una sola soluzione: *riportare tutto a una sola decisione il cui obiettivo sia l'infinito della situazione stessa*. Ciò vuol dire molte cose.

Bisogna innanzitutto abbandonare la via delle approssimazioni finite. Non ne esistono: una in più, una in meno, non contano comunque. Aggiungere del finito all'infinito non cambia niente. Esso rimane infinito. Questa via deve essere rifiutata. Questa è la matrice polemica fondamentale di Pascal. Ciò che rimprovera ai gesuiti e alla loro casuistica è l'idea che esistano delle approssimazioni finite della grazia, che ci sia una scala di misura e che il vero sia messo in gioco nella scala dei saperi. La casuistica gesuita consiste nell'immaginarsi di poter calcolare il giudizio divino, che è in quanto tale infinito, attraverso delle approssimazioni finite. Pascal disprezza tutto questo poiché per lui è la perdita assoluta del senso. Come tutti i sapienti i gesuiti ci divertono, sono degli esperti del peccato, dei commedianti della salvezza, degli istrioni della fede. Attraverso questo lavoro di sgombero e di polemica ciò che Pascal vuole farci capire è: tenete le fila della vostra angoscia, non abbandonate l'angoscia. Il solo cammino del vero è la via che affronta l'infinità della situazione.

Tuttavia bisogna anche decidere, e decidere in un colpo solo, cosa differente da un'approssimazione. Occorre una scommessa unica. La decisione, nel senso pascaliano, è l'uno. Esiste una connessione tra l'infinito e l'uno propria di Pascal. Se la situazione è infinita non c'è che una sola maniera di decidere, vale a dire secondo l'uno di quest'infinito.

Di quale infinito si tratta? La decisione unica rimuoverà l'angoscia facendo accadere il vero, di cui quest'angoscia era la rivelazione negata, nascosta. La decisione ci condurrà non solo sull'infinito della situazione, ma anche sull'infinito di quest'infinito, l'infinito alla seconda potenza, l'infinito da cui si comprende che la situazione è infinita. L'infinito che rende ragione del fatto che la situazione è infinita e di conseguenza l'uomo smarrito, l'infinito che fa luce sul fatto che esiste l'infinito della situazione e l'angoscia. Questo vuol dire che si tratta di decidere su un infinito della situazione che non sia più un eccesso enigmatico ma un vettore del senso, il vettore del senso di quest'eccesso enigmatico stesso. Bisogna decidere che c'è un'infinità dell'infinito; quest'infinità dell'infinito è l'essere stesso, cioè Dio, come punto di intelligibilità di ogni eccesso angoscioso.

Il solo fatto di confrontare la decisione con l'infinito scinde l'infinito tra l'infinito della situazione da una parte, dato dall'esperienza

soggettiva e causa dell'angoscia, e dall'altra l'infinito da cui procede l'infinito della situazione, quest'infinità dell'infinito della situazione, che è il punto della decisione. Ciò che noi dobbiamo decidere è che l'infinito è realmente infinito e per farlo dobbiamo decidere sulla sua scissione originaria, tra la sorgente infinita di ogni infinità e la semplice infinità di ogni situazione. Non esiste per Pascal altro accesso all'infinità dell'infinito che la scommessa sul suo conto.

Per Pascal questa scommessa è la fede. La fede nomina ciò che risulta dalla decisione. La struttura della fede è tale da essere ciò attraverso cui l'infinità della situazione, che è in se stessa la disperazione della decisione, viene superata nell'infinità dell'infinito. La trascendenza divina sulla quale io scommetto ha questo di particolare, ossia che, avendo già deciso singolarmente, io posso infine decidere universalmente, poiché essa ha tolto la disperazione della decisione.

Per dirlo semplicemente, io devo *decidere* che Dio esista, è la sola cosa possibile per rimuovere l'angoscia in cui mi getta l'assenza di ogni misura. In realtà, è impossibile provare l'esistenza di Dio. Io vi ricordo che, secondo Pascal, Cartesio, con le sue prove, è "inutile e incerto". Decidere, e rendersi così capaci di decisione, significa scommettere che Dio esista. Si tratta di una pura decisione soggettiva ma, paradossalmente, essa equivale a decidere che possiamo decidere sul senso dell'infinità della situazione. Giacché ho deciso che esiste la ragione stessa dell'infinità dell'infinito, l'essere dell'infinito della situazione mi è accessibile. Decidendo che possiamo decidere, decidiamo di farla finita con la disperazione della situazione.

Ma per completare questo processo mi occorrerà un termine supplementare, un secondo infinito. La matrice è la seguente: decidere che si può decidere implica che l'infinito divino ek-sista nell'infinito della situazione. Occorre che l'infinito-Dio ek-sista *realmente* nell'infinita-situazione, pur restando nel registro dell'infinito.

È a partire da qui che potremo trattare il nostro secondo tema: l'infinito secondo la decisione.

II/ L'infinito secondo la decisione

In che senso possiamo dire che la decisione è infinita? Essa lo è fondamentalmente nella misura in cui stabilisce che, dal punto di vista della decisione, tutto è indecidibile. Il modo in cui s'infinitizza la decisione è il farla finita con il finito, ponendo che niente

nella situazione permette di decidere. La situazione infinita è il luogo dell'indecidibile – io devo decidere fuori dalla situazione sull'ek-sistenza dell'infinito – e così facendo mi eguaglio alla situazione stessa, io l'infinitizzo invece di finirla. Per dirla altrimenti, ciò che caratterizza la decisione pascaliana è il fatto che essa si effettua dal punto dell'indecidibile, dal punto in cui non si può decidere. La mia decisione è infinita in quanto essa è assolutamente formale, nel senso che, pur mantenendo l'infinito della situazione, essa decide semplicemente di decidere, non di decidere questo o quello.

> Se c'è un Dio, egli è infinitamente incomprensibile, poiché, non avendo parti né limiti, non ha alcun rapporto con noi. Noi siamo dunque incapaci di conoscere ciò che è, e se è. Stando così le cose, chi oserà risolvere questo problema? Non certo noi, che non abbiamo alcun rapporto con lui. Chi rimprovererà dunque i cristiani di non saper render ragione della loro fede, proprio loro che professano una religione di cui non possono rendere ragione? Rivelandola al mondo, essi affermano che è stoltezza, *stultitiam*, e voi vi lamentate del fatto che non la provano. Se la provassero, non manterrebbero la parola. La mancanza della prova permette loro di non mancare di senso.[5]

Il punto di forza della religione cristiana è proprio di essere senza prova. Gli uomini sono incapaci di conoscere né ciò che Dio è, né se esso è. Non ci sarà mai una conoscenza, ma solo una decisione. Distinguiamo la fede dall'angoscia. Ma la fede deve altrettanto detenere tutta l'angoscia della situazione. Di conseguenza, la sola cosa che possiamo dire della fede è che il suo senso viene dal fatto che la decisione che le è connessa si compie dal punto di vista dell'indecidibile. Non occorre decidere la fede, è sufficiente decidere che la decidiamo, dunque essa è indecidibile.

C'è in Pascal un rifiuto di tutto ciò che potrebbe proporre una qualsiasi matrice finita nella situazione. Egli effettua uno sgombero di tutte le figure del *divertissement*.

Tengo a sottolineare che Pascal è la prima grande figura a introdurre l'idea che la decisione costituente non è mai disposta in un luogo o in una rappresentazione. La decisione è *senza norme*. È questo carattere non normativo che rappresenta la particolarità originaria del carattere fondatore di Pascal. Non esiste una rappresentazione di ciò

[5] *Ivi*, p. 249.

che occorre decidere. In particolare, Dio stesso è assolutamente irrapresentabile, anche secondo un principio di posizionamento gerarchico, egli è l'esistenza infinita, implicata nel cammino dell'angoscia *come suo superamento* [*relève*].

Per Pascal la decisione, che è di fatto la conversione, nel senso che si tratta di convertire superando la figura del *divertissement*, è antipredicativa o, se preferite, senza predicato. Questa è la modalità vibrante di Pascal. Egli volta le spalle a ogni figura della saggezza per rivolgersi alla convinzione secondo cui le cose sono due: o decido solo alla luce del sapere e a quel punto rinuncio alla verità o decido secondo la verità, dunque fuori dal sapere, e la mia decisione è assolutamente antipredicativa, dunque priva di ogni fondamento.

Quest'idea che esiste una decisione originaria infondata io la reputo essenzialmente vera. Possiamo darle un nome: l'infinito della decisione. Ogni altro punto di riferimento della decisione, che apparterrebbe all'ordine della pragmatica finita, interdice infine di decidere. Nella finzione della decisione c'è l'interdetto di decidere poiché, l'ho già detto, l'infinità della situazione non viene presa in considerazione nella sua finitudine. Da ciò il dilemma seguente.

– O la mia decisione è fondata e in realtà non decide. Essa si trova nella figura passiva del *divertissement* e vi guadagno la sicurezza di contrastare l'angoscia e i piaceri della certezza sapiente.

– O la mia decisione si eguaglia alla situazione, essa è infondata, e io decido di decidere. A quel punto sono in grado di decidere poiché ho deciso di decidere. Quindi detengo e trattengo in me tutta l'angoscia.

Io non posso sperare di decidere e fondare al tempo stesso, cioè di avere contemporaneamente le garanzie della fondazione e l'infinità della decisione. Di conseguenza devo scegliere tra le due, dunque devo decidere per la decisione, per una conversione che non sono in grado di fondare. Tranne retroattivamente, forse. Giungiamo così al terzo problema.

III/ L'infinità del compito

Vi è qui un punto dell'opera di Pascal, a dire il vero oscuro e sottostimato, per noi assolutamente capitale. Pascal dice, quando parla della scommessa, che non bisogna ignorare i segni della manifestazione di Dio. Quali sono? Se Dio ci ha prodigato dei segni noi restiamo nel calcolo possibile della decisione, poiché possiamo interpretarli. Perché questi due registri non sono contraddittori?

Per via di un nodo: esistono certo dei segni ma, dice Pascal, voi non li ricercate, poiché per cercarli occorre innanzitutto aver deciso di decidere. A chi non si è convertito il segno non fa segno, esso è opaco, equivoco. I segni non sono nel mondo come lo è la natura, non esistono delle prove mondane dell'esistenza di Dio, essi si trovano nel testo, nelle Scritture.

Questo è un pensiero molto forte, una teoria semiotica anticipata. Ciò che può fare segno del senso non è la natura, è il testo. Ma l'equivocità del testo rende il testo indecifrabile per chi non crede.

Primo enigma: perché il segno è equivoco?

Secondo enigma: c'è apparentemente una circolarità. Se per decifrare il segno io ho bisogno della fede, a cosa può servire il segno?

Anche questi problemi sono a mio avviso universali. Bisogna ad esempio aver già deciso che la politica esista per trovarsi nel mondo dei segni politici, che a loro volta sono equivoci. È indiscutibile il fatto che occorre aver deciso per far sì che il segno faccia segno. La funzione del segno però è doppia.

1) Io comincio con la circolarità. I segni hanno la funzione di assegnare al convertito un compito infinito, quello della loro interpretazione. Il segno non è la causa della conversione ma esso è disposto da Dio come il campo infinito dei suoi effetti. È perché ho deciso di decidere che l'universo dei segni fa segno, mutando così la conversione in lavoro. Questa è la materialità della credenza e il compito trasmissibile della fede. Esso infatti costituisce la socialità della comunità dei credenti: un credente propone a un altro l'interpretazione dei segni. *Una* credenza crea un legame tra i convertiti. La dottrina soggiacente è che ciò che crea un legame è l'interpretazione. Dire "il testo" sarebbe un po' sbrigativo perché vi è un lavoro interpretativo da svolgere. Quanto detto vale anche in politica. Ciò che lega non è la convinzione, è l'interpretazione. L'interpretazione dei segni convalida dunque retroattivamente la conversione, svolgendo così *a posteriori* il ruolo di un processo di fondazione. È un compito infinito ed essenziale, soprattutto perché gli equivoci del testo biblico sono infiniti.
2) Perché il segno è equivoco? Si potrebbe rispondere a un primo livello dicendo che esso è una proposta di interpretazione, non

> una prova. Ma, più profondamente, il segno è equivoco nella misura in cui è essenziale che esso sia nascosto. Dio si nasconde tra i segni di se stesso che egli prodiga, in modo tale che sia necessario aver deciso, essere un credente, per scoprire il senso nascosto.

> Cosa dicono i profeti di Gesù Cristo? Che sarà Dio in modo evidente? Al contrario, che è un Dio realmente nascosto, che non verrà riconosciuto, che non penseranno che sia lui, che sarà una pietra di inciampo contro cui molti urteranno, ecc. Che non ci si accusi dunque di mancanza di chiarezza, dal momento che la professiamo.[6]

> Che Dio ha voluto celarsi.
> Se ci fosse una sola religione, Dio sarebbe ben evidente [...]
> Essendosi Dio celato, tutte le religioni che negano sia celato non sono vere [...][7]

L'equivoco del segno rinvia a questo: se il segno fosse univoco, non ci sarebbe l'angoscia e, pertanto, neanche la verità. Noi saremmo destinati alla salvezza, senza nessuna esperienza dell'infinità della situazione, cioè del nostro smarrimento, quindi la verità di questa verità sarebbe falsa. Ritroviamo qui la radicalità con la quale Pascal scinde la verità dal sapere. Se il segno non fosse equivoco esisterebbe un sapere di Dio. Al contrario, se il segno fosse costantemente e integralmente equivoco, esso resterebbe indecidibile anche per il convertito. Perderebbe tutto il senso e non esisterebbe né il lavoro, né socialità, né validazione retroattiva. Il regime generale del segno deve essere l'equivoco, occorrono però dei punti di univocità che permettono di iniziare l'interpretazione. Non si commette una forzatura dicendo che in questi punti d'univocità individuiamo la dimensione sintomale del testo biblico. Quanto detto mi sembra profondamente vero. Il convertito non è certo in grado di interpretare tutto, ma egli è comunque guidato nell'interpretazione dall'individuazione dei punti di verità, dai sintomi. Trattando questi punti come dei sintomi, egli può avviare l'interpretazione e lanciarsi nel compito infinito che gli propongono i segni.

[6] *Ivi*, p. 351.
[7] *Ivi*, p. 353.

Alcuni elementi per concludere.

Noi abbiamo incontrato tre sensi del lemma "infinito", l'infinito della situazione, l'infinito della decisione e l'infinito del compito, sul quale io voglio ritornare per terminare.

Il lavoro infinito è la fatica dell'interpretazione. Questo è per Pascal il campo della pratica religiosa, ma l'interpretazione può valere anche per il campo artistico, politico o analitico. Questo lavoro è reso possibile dal discernimento dei sintomi, il quale è a sua volta permesso dall'infinito della decisione, dunque dalla conversione. Potremmo dire dalla vocazione, non nel senso di una predestinazione, ma in quello di una consacrazione: vi consacrate a qualcosa. Abbiamo visto che si trattava di una decisione antipredicativa. È la decisione di decidere che ha la caratteristica di resistere nell'infinità della situazione, di reggere il filo dell'angoscia indotta da quest'ultima. La decisione anticipa il lavoro e il lavoro convalida retroattivamente la decisione e in più la socializza, la trasforma in comunità.

La tesi fondamentale sarebbe pertanto che l'essenza della comunità è l'interpretazione. All'infinità della situazione corrisponde l'infinità dell'interpretazione. Ma la correlazione non è transitiva: non è perché penso la situazione come infinita che la interpreto come infinita. Poiché tra le due, tra l'esperienza della situazione e la sua interpretazione, insiste lo iato della decisione, in nessun modo deducibile dalla situazione. Quale nome conferire a questo iato? Per la logica cristiana questo iato è *la grazia*. È la grazia che articola l'infinità della situazione con l'infinità dell'interpretazione e che di conseguenza fa in modo che io possegga una certa verità dell'infinito capace di trascendere l'angoscia.

Allora, poniamo la domanda: una teoria del soggetto può fare economia di una teoria della grazia? Io risponderò così: la grazia può essere de-divinizzata, si può chiamare "grazia", più semplicemente, la decisione di decidere. Trattasi di una matrice di non-finitudine che trova un esito positivo all'angoscia.

In *Théorie du sujet*, io ho chiamato la grazia "soggettivazione": era un termine più anodino o più prudente. Tutto questo discorso richiede in effetti, ai margini dell'alienazione religiosa, una grande prudenza razionale. A mio avviso il punto massimale fino a cui possiamo – e dobbiamo – andare risiede nella razionalizzazione del fatto che esiste l'indecidibile. Io penso che non sia per nulla irrazionale concepire l'esistenza dell'indecidibile, anche se la razionalità profonda, quella che ricopre la decisione di razionalità, obbliga a confrontarsi con l'esi-

stenza dell'indecidibile come il punto in cui occorre decidere – tranne se non ci annulliamo nell'angoscia. In fin dei conti, ciò che qui viene chiamata la decisione, è la decisione nel punto dell'indecidibile, dunque la decisione infondata, senza sistema di legittimazione.

Il compito immediato resta tuttavia quello di razionalizzare al massimo il luogo dell'indecisione. Siamo coadiuvati dal fatto che, in logica pura, l'indecidibile è divenuto un concetto legato a quello di caso. Non è irrazionale ammettere il casuale. È però cosa certa che l'essere non è sufficiente, poiché ciò che è in gioco in una decisione è sottratto all'essere. Il problema reale sta nel non ricadere nel dispositivo secondo il quale la libertà della decisione dipende dal nulla se non dipende dall'essere; questo è esattamente il dispositivo sartriano. Io vi ricordo che per Sartre la coscienza è in ultima analisi nulla. Esiste così, in rapporto a questo dispositivo, una grande prossimità tra Sartre e Pascal. Se tutto è libertà vi è forzatamente una necessità (per Pascal, una necessità divina, una predestinazione) della libertà stessa. La morale di Sartre, che prometteva di essere una morale della conversione, si è invischiata, se si può dire, nel nulla, che recita la parte di Dio in Pascal.

Bisogna ammettere l'infinito della decisione e pensarlo in un dispositivo che non sia quello dell'essere e del nulla. Fermo restando che certamente l'essere non basta e che, di conseguenza, abbiamo bisogno di una categoria del non-essente. Come sapete, nella mia visione delle cose, è l'evento, singolarità pura, che afferma attraverso il caso ciò che ogni verità richiede di non-essente. Perciò, dando ragione a Pascal, Kierkegaard e Sartre sul fatto che una vera decisione è infondata, io proteggo questa decisione sia dall'escrescenza della grandezza divina, da cui procede la grazia, sia dal nulla in cui tutte le libertà si equivalgono. L'ho così sufficientemente messa al riparo dall'angoscia? Mi sembra di averla regolata attraverso ciò su cui Pascal, Sartre e Kierkegaard, tutti e tre troppo tragici, erano a corto di parole: il legame organico tra l'oscurità di ogni verità nascente e la semplicità del coraggio.

XIV

16 aprile 1985

Il punto di partenza di ciò che vi dirò quest'oggi sarà la difficoltà che ho provato nel dirvelo. Intendo con ciò che ho trovato difficile, davvero, riparlare di Hegel, ché sento una sorta di sorda ripugnanza nel farlo. Come sapete, questo non avviene affatto per un anti-hegelismo costituito. Ho avuto più volte l'occasione di dire che ho considerato e che considero di bassa lega un certo modo di presunta rottura con Hegel, molto di moda in un periodo in cui non si cessava di rompere con lui, in quanto non era un'orientazione filosoficamente o politicamente progressista. Quindi, interrogandomi su questa difficoltà, indeterminata, confusa, soggettiva, ciò che ne ho tratto ad ogni modo è questo: vi è in rapporto a Hegel una singolarità, probabilmente storica, forse soprattutto francese, vale a dire il fatto che occorre sempre, per parlarne, determinare con precisione da quale oggi se ne parla. Potremmo sostenere che ciò vale per ogni grande filosofia. Ma esiste una singolarità propria di Hegel su questo punto, ed essa ci servirà come porta di ingresso per la questione che tratterò, quella dell'infinito in Hegel. Ho come la sensazione molto forte che non vi fosse alcuna difficoltà immediata nel trovare l'ingresso di questa questione per Aristotele, Spinoza o Pascal, ma che è sempre un problema importante quando si tratta di Hegel. Mi sono dunque chiesto il perché.

Credo che esista una risposta determinante a questa serie di problemi: nella storia della filosofia Hegel rappresenta davvero l'introduzione della storicità. Egli è pur sempre il filosofo che ha dichiarato: «La storia del mondo è anche e allo stesso tempo il tribunale del mondo».[1] È colui il quale fa comparire i significati dinanzi al loro dispiegamento storico come momento della loro verità. Colui che lega la questione della verità a quella della storicità della verità. Colui che dice che esiste

[1] G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it. di V. Cicero, Milano 2016, p. 563.

necessariamente, poiché qualcosa *è* solo storicamente, una funzione di verità di questo qualcosa, funzione forse parziale, oscura, ma che è sempre presente. Hegel costituisce la storicità come diritto alla verità dal punto di vista dell'interpretazione filosofica. Sicché, in modo invincibile, la discussione con lui è sempre annodata con la discussione su una storia, anche con la storia dell'hegelismo, che in un certo senso sottomette Hegel al proprio tribunale.

L'attaccare Hegel o l'avvalersi di Hegel – non dico di essere hegeliano, poiché poco numerosi sono gli hegeliani nel senso sistematico del termine –, viene influenzato da una significazione storica tutta particolare, per cui, molto singolarmente, questo filosofo resta comunque una sfinge per la nostra epoca, dato che Hegel pone a ogni momento la questione di sapere quale senso noi gli diamo. È un dibattito ricorrente sapere se la modernità sia hegeliana o se essa sia in rottura con lui. E se ci poniamo nel secondo caso, bisogna capire di quale rottura si tratti.

Stavo pensando che al giorno d'oggi è difficile parlare di Hegel perché egli non appartiene allo spirito del tempo; non si può dire che il fatto di rivendicarlo, di rompere con lui o di attaccarlo sia un elemento costitutivo dello spirito del tempo. Ci sono molti filosofi al giorno d'oggi per i quali ciò non è importante. Orbene, che Hegel sia o meno uno dei termini del dibattito esistente, il modo di parlarne o di non parlarne varia considerevolmente.

Sicché, dato che una rondine non fa primavera, pensavo, come chiunque altro, che se non avevo voglia di parlare di Hegel era solo perché nessuno al giorno d'oggi ne parla, mentre tutto il mondo ne parlava durante la mia giovinezza; così facendo – pensavo stigmatizzandomi – seguo solo un fenomeno di opinione: Hegel non è alla moda, pertanto non mi sento alla moda parlando di Hegel, mi sento filosoficamente mal vestito. Tuttavia mi sono stupito subito di questo conformismo, poiché dopo tutto non è mia abitudine seguire l'opinione dominante. Credo di aver anche mostrato una certa capacità, in questi tristi anni ottanta, a parlare controcorrente.

Forse la singolarità effettiva di Hegel risiede nel fatto che, dietro la moda, la quale, come si sa, è in linea di principio la storicità del non senso, esiste qualcos'altro, e che Hegel esiste in base al tribunale della Storia, in base a ciò che se ne dice storicamente.

Se consideriamo le cose a volo di uccello, vediamo delinearsi in Francia, dopo la guerra, una storia molto sorprendente. Intorno agli

anni cinquanta o sessanta prende piede un grande movimento di scoperta hegeliana. Per molto tempo Hegel, in Francia, era molto poco conosciuto. Hegel era il prototipo del gergo filosofico dei Tedeschi. Le cose si sono complicate a partire dagli anni trenta, nei quali, grazie al ruolo molto importante svolto dal seminario di Kojève, Hegel viene studiato da individui molto differenti, come i surrealisti o certi pionieri della psicanalisi, o il giovane Sartre. Verso il 1950-1960 assistiamo a un reimpiego della scoperta hegeliana grazie alle traduzioni di Hyppolite e anche grazie all'impregnazione marxista, la quale non può proseguire, lo obbliga la dialettica, senza un bel po' di riferimenti a Hegel. Poi, nella seconda metà degli anni sessanta, nel momento in cui l'hegelismo comincia ad avere una larga diffusione, all'epoca in cui lo strutturalismo è la corrente dominante, diventa fondamentale rompere con Hegel. Fino a comprendere la rottura marxista con Hegel, rottura che sarà uno degli assi del pensiero di Althusser, il quale intende dimostrare che Marx, lungi dal proseguire l'impresa hegeliana, cambia terreno, a tal punto che dovremmo avvicinare molto più la sua opera a Spinoza (o a Machiavelli) che all'idealismo hegeliano. Queste vicissitudini varie proseguono fino al processo intentato da André Glucksmann, dove Hegel diviene – insieme a Platone – il filosofo che annuncia lo stato totalitario. Il fuoco nemico proveniva, anche se con un'altra intenzione, anche da Foucault o da Deleuze. A quel punto si è rimproverato tutto a Hegel, come ancora una volta a Platone, tutto e il contrario di tutto. In un certo senso ciò è normale, stando ai rischi che Hegel corre maneggiando con virtuosità i rivolgimenti dialettici. Ciononostante il numero di provocazioni antihegeliane impressiona. Inoltre quest'acrimonia si esaurisce senza che si ripresenti realmente né una figura pro-hegeliana consistente, né un rinnovamento del processo anti-hegeliano. Hegel non fa più parlare di sé, almeno in Francia. Non è più alla moda né farlo a pezzi, né incensarlo.

Ciò che bisogna trattenere di questa lunga storia è che, durante certe sequenze storiche, sia la reintegrazione di Hegel nel cuore della lotta filosofica, sia la rottura con lui, sono stati dei protocolli identificanti. Occorre domandarsi perché egli ha rappresentato questo ruolo singolare, nell'orizzonte della modernità filosofica, nella questione della genealogia del marxismo e della teoria politica, nel paradigma della razionalità dialettica, della sua realizzazione, della sua costituzione o della sua critica. Perché Hegel è diventato questa sorta di emblema discutibile nella storia recente della filosofia in Francia, perlomeno dagli anni trenta agli anni settanta?

Intendo proporre due risposte. Bisogna indagare innanzitutto la funzione di Hegel nella genealogia del marxismo: Hegel è stato trascinato verso la questione della modernità, al tempo in cui questa viene rappresentata da Marx e Freud, nella retroazione del marxismo. Per un lungo periodo è il marxismo che lo fa giungere sulla scena storica. La seconda ragione, più profonda, meno evidente, ingloba la prima. Hegel rappresenta la tesi di un certo tipo di razionalità della storia. Poiché egli propone un dispositivo di interpretazione storica che le conferisce un senso e che di conseguenza la costituisce come oggetto filosofico. Si tratta dell'invenzione della storia non come disciplina ma come oggetto della filosofia. In ultima analisi il dibattito su Hegel, dibattito mai risolto, verte sulla questione di sapere se la storia in quanto tale sia un oggetto pertinente della filosofia. Il "caso Hegel" è cruciale sin dal momento in cui il paradigma storico rimpiazza il paradigma positivista, matematico o matematico-fisico, dal momento in cui la storia diventa la matrice della razionalità, il suo oggetto fondamentale di referenza. Orbene, si dà il caso che la questione di sapere se esista una razionalità storica è una questione decisiva per quanto riguarda lo statuto della modernità stessa. Hegel è inaugurale poiché il dibattito più profondo sulle figure post-teologiche del pensiero, ma anche post-positiviste, equivale alla questione di sapere se la storia sia un oggetto pertinente per la filosofia.

Dirò dunque che se Hegel è oggi passato di moda, anche se è stato lapidato dai filosofi francesi degli anni sessanta e settanta, conserva comunque una sorta di attualità latente: in un certo senso, Hegel non è superato, né forcluso, perché *questo* dibattito, quello sulla storia, o sulla Storia, sul suo senso come sul suo non senso, non si è concluso. Di conseguenza io sospenderò la questione della modernità di Hegel sul carattere ancora aperto di questa interminabile discussione.

Abbiamo così da una parte le correnti pro-hegeliane, non importa quale, cioè ogni corrente che postula che la storia ha un senso – non per forza quello che Hegel le conferisce. Dall'altra potremmo chiamare anti-hegeliano ogni dispositivo che dichiara che la storia non ha un senso, che la storia come oggetto non è la sorgente del senso. Questo dibattito è fondamentale in Francia poiché ha un'incidenza immediata sulla questione etico-politica, che è il nervo della guerra ideologica nel nostro paese.

Vi riferisco ora la mia posizione.

Io so come chiunque altro che ci troviamo in un periodo di relativa disgiunzione tra l'innovazione politica e la storicità. Essendo oggi il conservatorismo moderno un dato al tempo stesso onnipresente e passivo, possiamo dire che l'innovazione politica non ha un'ampiezza storica evidente. Non ci resta che guardare i personaggi che vengono trattati come gli eroi della politica corrente: nessuno di loro, questo è certo, sarebbe stato scelto da Hegel per incarnare il divenire dello Spirito... Io sono dunque meno hegeliano di quanto potevo esserlo seguendo la scia di Sartre, e una parte della mia ripugnanza nel parlarne proviene dal fatto che oggi la coscienza storico-politica, nella spaccatura incerta di un rinnovamento totale, non ha facilmente Hegel come paradigma. Questo non ha niente a che vedere con l'antihegelismo, bensì designa un certo tipo di inattualità di Hegel.

In verità, per quanto concerne il dibattito sulla Storia, io ho una terza tesi ulteriore rispetto all'opposizione tra senso e non-senso. Questa tesi è che, a rigor di termini, la storia non esiste, che la storia non è, in quanto tale, un oggetto possibile del pensiero.

Questa posizione produce sul rapporto con Hegel degli effetti molto particolari. Poiché se pensiamo che la Storia non esiste diciamo che l'oggetto offerto da Hegel alla filosofia inesiste, dunque la questione di sapere se la politica transiti nella storia non è pertinente. Vi è certo una questione riguardante la storicità della politica, che è nel complesso quella della sua attualità, ma il problema della sua inscrizione in un senso della Storia non si pone. Né la tesi della disgiunzione, né quella della congiunzione sono infine pertinenti. Se la storia inesiste non siamo immediatamente convocati in una delle due tesi.

Ciò che parimenti sostengo è che l'opera hegeliana è profondamente divisa: anche quando si tratta del presunto senso della Storia, il testo hegeliano non è univoco. Di conseguenza abbiamo a che fare, dal mio punto di vista, da una parte con un Hegel completamente smantellato, poiché il suo oggetto fondamentale non esiste, e dall'altra con una profonda divisione del testo che resta per questo di grande forza, in quanto comporta e sostiene una scissione radicale della nozione stessa di "senso", talvolta determinata nel versante della coppia dialettica della verità e del simbolico, talvolta in quello della coppia del senso e dell'immaginario. Quanto detto lo vedremo sperimentalmente a proposito del concetto di infinito.

Come vedete la lettura di Hegel che voglio proporvi è sintomale: essa analizzerà in modo sistematico Hegel nei suoi punti di *impasse* locali e farà prevalere il dettaglio sull'insieme. Interpreteremo il testo hegeliano non in base alla sua coerenza, bensì muovendo dalla sua incoerenza, concepita come un indice di verità e mai come un supporto di una critica. Ai miei occhi, è l'incoerenza hegeliana a essere il vettore sia della sua verità sia di ciò che può significare per noi oggi. Del resto, tenterò di accantonare la tesi secondo cui la storia sia un oggetto per la filosofia, in modo tale da mettere in evidenza ciò che chiamo la forte inesistenza del sistema hegeliano. Il più delle volte questa lettura di Hegel consisterà a dimostrare che, malgrado le apparenze, Hegel non produce un delirio speculativo, pur riconoscendo l'esistenza di un delirio nel ritmo generale del suo stile. Questa estrinsecazione del delirio astratto è del resto il filo conduttore di tutte le esegesi hegeliane. Quando ci immergiamo nel testo hegeliano il suo aspetto delirante salta agli occhi. È un discorso opaco, che crea dall'inizio alla fine la propria logomachia, si crede il sostituto del mondo, pretende di inferire la totalità dell'esperienza storica nei suoi minimi dettagli, passati e futuri, e pretende di mostrare che tutto ciò che esiste sia il percorso di un'avventura unica, quella dello Spirito, il quale progredisce senza smarrire la percezione di una mosca verso il Sapere assoluto.

La struttura delirante è così evidente che di solito il commentatore tenterà di dimostrare, poiché sa bene, come noi tutti, che Hegel non è un folle, che al di là delle apparenze tutto ciò sia normale, che si tratta di una filosofia normale. La maggior parte delle interpretazioni accademiche di Hegel sono in senso stretto delle normalizzazioni. Ecco perché queste interpretazioni sono il più delle volte delle parafrasi, perché il solo modo di dialogare con un delirante, di normalizzarlo, è di delirare con lui. La struttura generale dei commentari di Hegel, i quali sprigionano quasi tutti una noia terribile, mira alla normalizzazione attraverso la parafrasi. L'interprete è la garanzia della normalità, poiché egli sur-glossa un testo già di per sé è ermetico. Occorrono dieci frasi di giustificazione per ogni frase.

Queste imprese sono destinate a un fallimento che neanche Hyppolite, eppure il migliore di tutti, è riuscito a evitare. Il suo commentario della *Fenomenologia dello Spirito* è una "Fenomenologia due", scritta oggi, che peraltro un amico tedesco considera come superiore all'originale! I commentari della *Logica*, e anche le semplici traduzioni, sono anche peggio. Possiamo tuttavia fare un'eccezione per Lenin,

il quale ha il merito di mettere talvolta in margine "io non capisco nulla" o "prodigioso". Queste sono almeno delle annotazioni.

Io penso di conseguenza che occorra accettare coraggiosamente, contro ogni normalizzazione, il fatto che Hegel ci proponga un discorso delirante, non perché esso sarebbe «in sé e per sé» (parliamo come lui...) un delirio, ma nel senso che la via della verità è proprio quella di trattarlo come se avesse parzialmente la struttura di un delirio. È questo ciò che gli renderebbe davvero giustizia. Soprattutto non ci accaniremmo a chiarirlo, a normalizzarlo. È indispensabile assumere una lettura "fluttuante" di Hegel, fluttuazione che consente di cogliere lo sviluppo concettuale nel suo movimento generale e non nelle fioriture barocche che ne rappresentano la follia. Occorre leggerlo in maniera un po' distratta, fino al momento in cui non si percepisce un sintomo, che diventerà così il punto di aggancio dell'interpretazione. E un sintomo tipico del testo hegeliano è sempre a mio avviso un momento di transizione, una transizione tra un concetto e un altro, tra una figura e un'altra, ma una transizione che non transita. All'improvviso, in un dato istante, qualcosa si blocca. È una singolarità di Hegel quella di dipendere da questo tipo di lettura fluttuante, la quale sfocia in un'*impasse* il cui effetto di verità è avvincente.

Lo scopo dell'operazione, come vedete, non è per nulla la sua normalizzazione. È necessario al contrario interpretare e interpretare con l'ipotesi provvisoria che Hegel non sappia cosa dice. Quanto detto sembra molto forte ma è ciò che richiede questo tipo di lettura. Prendiamo la *Logica* scritta nel 1812. Hegel nelle sue lettere si lamenta di dover scrivere ogni giorno molte pagine per guadagnare un po' di soldi.[2] Rendetevi conto che questo lavoro colossale fu retribuito pagina per pagina! La *Logica* non è il risultato di una lunga meditazione calcolata. Assomiglia più ai romanzi d'appendice di Balzac. Il fatto che esistano dei passaggi ermetici, che noi dobbiamo interpretare, nasce dalla scrittura stessa di Hegel sotto l'ingiunzione finanziaria di un "altre tre pagine".

Ciò che occorre altresì aggiungere – è una conseguenza – è che i grandi oggetti hegeliani, la Storia, il Saper assoluto, non devono affatto essere presi sul serio, perché sono degli oggetti eccessivamente

[2] Badiou pensa probabilmente alla lettera del 5 Febbraio 1812 a Niethammer (G.W.F. HEGEL, *Lettere*, tr. it. di P. Manganaro e V. Spada, Bari 1972, pp. 127-130). [N.D.T.]

espliciti, che segnalano il momento in cui il discorso cosciente in parte ci depista. Penso che sia necessario considerarli come degli "oggetti comici", cioè come la circolazione del fallo nel testo. Questi grandi oggetti sono l'erezione del testo, ciò che lo erige come testo o ciò che il testo erige come il fallace oggetto del suo desiderio. Di modo che giungo a questa conclusione assolutamente paradossale relativa a Hegel, la cui chiacchiera astratta è senza pari: egli è per eccellenza il filosofo del quale è necessario apprendere il non-detto. Per abitudine siamo portati a interrogare il non-detto dei filosofi esistenzialisti o aforisti, ma non quello dei filosofi essenziali e loquaci. Ebbene, cambiamo le nostre abitudini! Per leggere Hegel occorre saper cogliere il non-detto che nasconde un'infernale persecuzione testuale.

Quanto detto mi spinge a compiere qualche considerazione sul problema della dialettica. La dialettica hegeliana dà l'impressione di essere sempre in una fase di rigenerazione di se stessa, quindi di essere tipicamente il discorso che sbarra l'interpretazione. La linearità si presenta come auto-interpretante, nella misura in cui ogni nuova figura pretende di essere l'interpretazione retroattiva di tutto ciò che precede. Il discorso hegeliano ha l'apparenza di un discorso che sviluppa la propria interpretazione al tempo stesso in cui si sviluppa. In fin dei conti è questo ciò che Hegel chiama "dialettica". Le tecniche della negatività, per esempio, sono solo degli strumenti concettuali di quest'aspetto. Il discorso hegeliano "accumula" delle interpretazioni, fino a un punto originario, ininterpretato in partenza, di cui Hegel dichiarerà che sarà circolarmente interpretato a forza di interpretazioni; quest'operazione implica evidentemente un'interpretazione ultima. Ciò comporta inoltre un discorso che in linea di principio è ininterpretabile: qualunque interpretazione formulerete, sarà sempre già data! Trattasi della struttura difensiva di questo discorso: il sistema di difesa è qui la perpetua auto-interpretazione, la quale rende ininterpretabile la superficie del testo.

Tuttavia, non appena accettiamo di vedere nella costante auto-interpretazione un sistema di difesa, andremo a cercare il tallone di Achille, ossia i punti sintomali che Hegel, a volte un po' negligente – è inevitabile –, ha tenuto fuori dal processo permanente di auto-interpretazione.

Notate che per abitudine, ed è tutto il contrario, i commentatori preferiscono tappare i buchi: "Ecco ciò che Hegel voleva dire...".

Bisogna piuttosto denudare i momenti non interpretati, lasciarli allo scoperto, e in seguito, a partire da quelli, reinterpretare l'interpretazione hegeliana.

Se applichiamo questo metodo avremo, credo, tutto un altro Hegel, che è ancora praticamente inesplorato, pieno di un'inspiegabile giovinezza, la quale mostra che esistono in lui delle virtualità considerabili. È un Hegel assolutamente non sistematico, per il quale i concetti non sono mai collegati gli uni agli altri, un Hegel che propone delle matrici dialettiche non totalizzabili, i cui grandi oggetti sono svaniti, un Hegel che assomiglia più a Lacan, anche stilisticamente forse. È un Hegel difficile, ermetico, non nel senso che occorra perforare i misteri del sistema e restituirne l'architettura generale, ma perché ciascun punto deve essere compreso in quanto tale, o, soprattutto, perché i concetti hanno solo una significazione locale.

L'errore è stato credere che Hegel funzionasse con i grandi operatori. Così come esiste un vocabolario lacaniano, esiste anche un vocabolario hegeliano canonico costante, ma questa costanza è la costanza fissa del delirio, è un costanza significante e non una costanza concettuale. La trama verbale hegeliana è immediatamente riconoscibile, ma questa consapevolezza è fuorviante: lo stesso significante ha più funzioni in base al luogo, al tipo di *impasse*, al regime di interpretazione. Così Hegel è ancora largamente da restituire, poiché ci siamo impegnati poco ad analizzarlo, a bucare le sue difese. Quanto detto vale anche per il tentativo di risalire fino al personaggio come prova a fare, non senza successo, Jacques D'Hondt.[3] La lettura accademica di Hegel, non sintomale, ha prodotto dello Hegel uomo una rappresentazione a mio avviso inadeguata.

Penso che quando abbiamo a che fare con certe opere sistematiche, chiuse, che mantengono su se stesse un certo mistero, come quella di Spinoza o di Hegel, sia un inizio legittimo interessarsi al personaggio dell'autore, inscriverlo in una "vita dei filosofi illustri", non perché l'opera transiti nel personaggio, ma perché il richiamo al Soggetto dell'opera vale come un principio di detotalizzazione, il quale dà lo slancio per una lettura sintomale, localizzata.

Si è voluto vedere in Hegel il primo grande professore. Certo, era esistito già Kant, ma egli era un piccolo professore. Königsberg era

[3] Qui Badiou fa riferimento a J. D'Hondt, *Hegel segreto: ricerca sulle fonti nascoste del pensiero hegeliano*, tr. it. E. Tota e M. Duichin, Milano 1989. [n.d.t.]

una piccola città, più o meno come Angoulême. Hegel era un professore che ha concluso la sua carriera a Berlino. Kant non usciva da Königsberg, non conosceva per nulla la vita, l'esistenza. L'enigma di Kant è il risultato dell'incontro presso di lui tra un genio critico, filosofico, di una modernità straordinaria, e un inverosimile piccolo borghese tedesco. Le opinioni di Kant sulle donne, sul genio dei popoli, sui neri, sulle opere d'arte, etc., sono quelle di un Le Pen dell'epoca.

Hegel è tutt'altra cosa. Non dobbiamo più costringerlo nella figura del "grande professore". Innanzitutto egli appartiene a una generazione storica gloriosa: si ritrova al collegio protestante di Tubinga con Schelling e con Hölderlin. La sua vita è stata per molto tempo assai precaria. Ha fatto il precettore. Ha assistito direttamente al tumulto napoleonico. Quando si trovava a Jena e cominciava a guadagnare un po' di denaro era riuscito a raccogliere degli oggetti ai quali teneva, ma le truppe napoleoniche glieli hanno sottratti. Rispetto a Spinoza e a Kant egli ha avuto, aspetto importante, dei rapporti con le donne, delle "storie". Durante il suo soggiorno a Jena ha pure avuto un figlio illegittimo che ha portato a Berlino. Lì ha vissuto i problemi peggiori con la buona società, soprattutto perché il detto bastardo era un personaggio litigioso, vendicativo, stravagante, un furfante straordinario. Enigma hegeliano che non ho mai risolto: l'amante di Hegel si chiamava Christine Burckhardt, mentre il figlio si chiamava Louis Fischer. Ignoro chi gli abbia dato questo cognome, esistono sicuramente alcuni eruditi che lo sanno.[4] Dopo aver rappresentato una causa di tormento incessante per Hegel, Louis Fischer ha finito per arruolarsi nell'armata olandese, morendo nelle Indie. Hegel è stato inoltre tormentato da drammi, da dolori gravi, di cui il principale è stato, in seguito, il suicidio della sorella. Un'idea hegeliana molto profonda, che trovate nella *Fenomenologia*, è che il legame fratello/sorella è il legame fondamentale uomo/donna. Hegel lo dimostra con l'interpretazione di *Antigone*. Né il legame madre/figlio, né il legame coniugale – egli lo afferma, attraverso una via concettuale rigorosa – sono l'essenza del legame uomo/donna.[5] In effetti, l'essenza veritativa, concettuale

[4] Come informa il Bodei, traduttore italiano della fondamentale *Vita di Hegel* di Karl Rosenkranz, Fischer era il cognome di Christine Burkardt da nubile. Il Rosenkranz tuttavia non menziona questo figlio illegittimo di Hegel, forse per salvaguardare la memoria del maestro (cfr. K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, tr. it R. Bodei, Milano 2012, p. 978). [n.d.t.]

[5] Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 613. [n.d.t.]

ed egalitaria della relazione uomo/donna è il legame fratello/sorella, in quanto non è sessuale né è legato alla filiazione. Ora la sorella di Hegel, Christine Hegel, che ammirava assolutamente il suo geniale e tenebroso fratello, è impazzita proprio a causa di questo fratello.

Christine Hegel ha in effetti percepito il matrimonio del nostro Hegel come un trauma fondamentale e si è tolta la vita gettandosi in un fiume.

In aggiunta Hegel, contrariamente all'immagine che ne abbiamo, era un uomo la cui attività "politica", certo al tempo stesso contestatrice e prudente, non è stata mai smentita. Occorre rompere con l'immagine di un Hegel puro accondiscendente del regime prussiano. Lui stesso ha pure avuto delle noie. Negli anni 1820 la Prussia era prossima a una reazione nera. Ciononostante, Hegel è restato fondamentalmente un ammiratore della Rivoluzione francese e di Napoleone, sostenendo costantemente che la Rivoluzione francese fosse il più grande evento dopo il cristianesimo. Certo, egli è restato molto prudente, anche se non era realmente a proprio agio. Diceva di essere un uomo molto angosciato ma che amava molto la sua tranquillità. Tuttavia sottolineiamo che egli non l'amava al punto da diventare un conservatore fossilizzato.

Conosciamo la storia di questo studente di Hegel che fu imprigionato come contestatore e che Hegel e i suoi studenti andarono a trovare di notte sotto le mura della prigione, in barca. Hegel era stato incaricato di parlare ma, contrariamente alle sue abitudini, il pericolo non gli fece aprire bocca e i suoi studenti risero di lui al ritorno. Non ci resta che immaginare questo professore di cinquantacinque anni che nella Prussia del 1820 s'imbarca con i suoi studenti sulle acque tenebrose di un fiume per una tale spedizione.

Egli ha assistito anche all'arresto di Victor Cousin. Considerato un liberale pericoloso, questi era schedato come tale dalla polizia tedesca. Cousin provò per Hegel sempre una grande ammirazione e ne parlerà anche in seguito, nel 1865-1866. I due uomini si stimavano ed Hegel intervenne con altri intellettuali europei a favore della liberazione di Victor Cousin.

Vi ho narrato queste vicende per mostrare che Hegel è un personaggio moderno, non solo un personaggio dell'"accademia" prussiana come lo immaginiamo. La sua curiosità si manifestava nel gusto per l'attualità, nelle prese di posizione su tutte le questioni, nel gusto artistico, negli spettacoli, nelle letture dei giornali. È lui ad aver detto: «La lettura del giornale è la preghiera del mattino dell'uomo moderno». A

Parigi Victor Cousin guidava Hegel, lo portava all'Opera-Comique, al *vaudeville*, e Hegel rimaneva incantato. Il suo viaggio a Parigi nel 1828 è rimasto nella sua vita qualcosa di fondamentale e a Berlino non è mancata occasione di rimproverarglielo.

È evidente che, così come l'interpretazione di Hegel deve essere decostruita a partire dai suoi punti di nudità, anche il personaggio di Hegel è profondamente un personaggio dell'inizio di questo XIX secolo, epoca in cui si incontrano molti individui pittoreschi, che hanno trascorso vite segnate da una molteplicità di esperienze, come lo furono quelle di Hugo, di Chateaubriand, di Byron e di tanti altri. Di questa varietà non siamo così consapevoli perché, se ci pensiamo, le nostre vite contemporanee sono molto meno poliedriche. Queste persone hanno conosciuto guerre, invasioni, rivoluzioni, lunghi esili, ma anche movimenti davvero cataclismici, nascite concettuali straordinarie, hanno avuto vite private agitate, complesse, contraddittorie.

Hegel appartiene a questo filone qui, non è unicamente colui il quale in seguito diventerà l'"*Herr Professor*" rinsavito.

Quanto detto era un prologo, per animare l'ipotesi che segue: entriamo nel secondo ciclo della fecondità moderna di Hegel, ciclo segnato dal fatto che ciò che finora stabiliva il regime di interpretazione ha cessato di valere. Per noi al giorno d'oggi la questione di Hegel non è più quella che ha costituito il primo ciclo, come il suo rapporto con Marx o la questione della transitività della politica nella storia. Un'interpretazione hegeliana vivente non può più sostenere questa posizione. In questo secondo ciclo, ciò che Hegel può insegnarci, se lo restituiamo, se abbiamo un altro metodo di investigazione, è un nuovo trattamento del concetto, vale a dire una *nuova topologia del pensiero*, che sintetizzo nei punti seguenti.

1) Essa implica lo statuto locale dei concetti. Un concetto non è esaurito in una definizione o dalla sua operazione principale. Esso è anche definito dal suo luogo.
2) Il principio di percorso, di legame, non ha come risorsa la continuità bensì un certo regime di discontinuità. Ciò che è determinante in fin dei conti è sapere da quale logica della discontinuità dipende un pensiero.
3) La filosofia ha dei referenti esterni che fanno parte dei suoi principi di interruzione. Essa non è autosufficiente, è al regime dell'evento, cioè dell'interruzione. Il tipo di rapporto che la lega

al suo referente esteriore è un elemento molto importante del discorso filosofico. Se si dice che un termine esteriore è costitutivo della filosofia, esiste un'interiorità di quest'esteriorità. Vi è dunque da qualche parte un principio di torsione. L'identificazione di questa torsione è un elemento essenziale dello statuto moderno del testo filosofico, il quale corrisponde al sistema delle operazioni con cui esso si rapporta a ciò che non è, secondo una modalità che comunque gli appartiene, che lo qualifica. Quanto detto è evidente in Hegel poiché egli tenta apparentemente di inghiottire tutto, ma l'apparenza inganna. Ciò che possiamo individuare in lui di più prezioso sono degli operatori specifici, detotalizzati, del rapporto all'esterno, a ciò che c'è.

4) La quarta lezione verte sulla questione della storicità. Con ciò intendo che è altresì una qualificazione del discorso filosofico sapere come esso pensa la sua storicità, il suo momento, come si pensa in quanto interveniente, come diceva Brecht, poiché per Brecht non si doveva trovare un pensiero semplice, bensì un pensiero interveniente. La dialettica per Brecht era questa.

5) Si pone la questione della scissione. Non direttamente come matrice dialettica, bensì il fatto che, nella misura in cui esiste un ostacolo, esiste una scissione. Nella misura in cui qualcosa resiste al discorso filosofico, il sintomo di ciò che gli resiste è necessariamente la sua scissione, una scissione intrinseca, più essenziale, più brutale, della teoria della scissione dialettica.

Il nuovo quadro dell'esegesi hegeliana dovrà mantenere questi cinque punti che designerò come la comparsa di una nuova topologia del pensiero, la quale comporta la torsione, la storicità e la scissione come referenti dello statuto stesso del discorso. Ciò che la decostruzione del discorso hegeliano così concepito può altresì indicarci è il progetto ideale di un discorso filosofico senza difese, perché il discorso hegeliano è proprio il colmo del discorso "difeso" e perché, attraverso l'analisi di questo "colmo", possiamo considerare l'idea di un discorso filosofico senza difesa. Quanto detto è naturalmente un puro ideale: esso si difende sempre. Ma almeno si tratterebbe di un discorso che non impiegherebbe una buona parte della sua energia a proteggersi da ogni interpretazione. Non sarebbe nemmeno un discorso ipocrita che si presenterebbe indifeso. L'ideale del discorso filosofico moderno, di un discorso filosofico senza difesa, non designa un discorso semplice

ma un discorso in cui non si ritrova più tutto quest'aspetto consacrato all'anticipazione dell'interpretazione, alla neutralizzazione della circostanza, alla pseudo-dimostrazione. Althusser diceva spesso che le tesi fossero l'essenza del discorso filosofico e aveva ragione, penso. In questa idea si dice già qualcosa su un discorso filosofico senza difese, un discorso che ammette di pronunciare delle prese di campo, delle proposte, delle tesi. La difficoltà proviene dal fatto che spesso tutto ciò si confonde con l'idea per cui il discorso filosofico debba presentarsi sotto forma di aforismi. Questo è un grave errore, poiché, come ho detto, la forma aforistica è già una difesa contro l'evidenza che occorre tacere. Che le tesi siano l'essenza del discorso filosofico non significa affatto che la sua forma debba essere quella di alcune tesi disgiunte incastrate negli aforismi.

In ultima analisi l'Hegel dei nostri giorni, quello che a me interessa, rappresenta paradossalmente una miniera *per la forma della filosofia*. Siccome, a conti fatti, è un discorso delirante, dove non importa sapere di cosa si parla, occorre congedare i grandi oggetti. Di conseguenza ci troviamo davanti la questione della forma in quanto tale. Penso che esistano in Hegel, sul tema seguente, degli insegnamenti insuperati, anche se non credo in alcun modo che dobbiamo perseguirli. In un certo senso rinveniamo in Hegel la forma filosofica pura, direi "astratta", nel senso della pittura astratta. Vi è in essa qualcosa di non figurativo, nella direzione della possibilità di un discorso filosofico senza difesa, seppur il discorso hegeliano resti iper-difeso.

La questione della forma del discorso filosofico è, a mio avviso, molto importante. Oggi non sappiamo più quale sia la forma della filosofia. Siamo erranti perché sappiamo con pertinenza che le forme rubricate sono regolate dal sistema di difesa; ne consegue che ogni legame filosofico sembra accademico, per il fatto che esiste una visibilità della difesa, dello sbarramento dell'interpretazione. Penso che Hegel sia un punto d'appoggio, un elemento fondamentale di esegesi per ritornare su questa questione, perché il testo hegeliano è un testo di filosofia pura – non saprei dirlo altrimenti –, e il suo sistema di difesa è anch'esso puramente filosofico, non chiedendo un prestito a qualcos'altro, ad esempio al poema, a un eteroclito letterario, come nel caso di Nietzsche. Il testo filosofico hegeliano è completamente difeso e al tempo stesso è da cima a fondo innocentemente speculativo e in questa innocenza speculativa della difesa integrale esiste un elemento di astrazione, di non-figurazione, che è intrinsecamente utile.

Per quale scopo? Per preparare un cambiamento formale della filosofia del quale non ho la minima idea; so solo di essere convinto della sua necessità. Ho la convinzione che l'esistenza contemporanea della filosofia dipenda in parte da questa questione. Ma la filosofia continuerà a esistere solo se rifiutiamo il ciarpame pseudo-modernista. Possiamo certo affrontare il problema dichiarando che la filosofia non dipenda più dalla forma ma dalle immagini, o che sia la stessa cosa della letteratura. A mio avviso però è nel mantenimento assoluto della filosofia che troviamo il suo avvenire, a patto di una mutazione formale. Io avverto un accomodamento contemporaneo della filosofia che non ha davvero partorito la sua forma. E qualcosa dell'impresa hegeliana credo sia da riprendere da questo punto di vista, nella decostruzione più completa. Questo è ciò che esprimiamo quando a volte diciamo che Hegel è l'"ultimo" grande filosofo, l'ultimo grande, e che tutto ciò che viene dopo di lui non è più filosofia, parlando francamente. Questa tesi ha per me almeno questo senso qui. Hegel rappresenterebbe in qualche modo l'ultimo dispositivo formale della filosofia e dopo di lui c'è solo l'impurezza, cioè la difesa eteroclita o eterogenea. Il ripristino della filosofia di Hegel forse coincide col ritorno della possibilità di una mutazione formale, grazie alla quale la filosofia stessa verrà ricostituita e pertanto continuata.

XV

23 aprile 1985

Il concetto di infinito è onnipresente all'interno dell'impresa hegeliana. Si tratta di uno dei fattori della sua complessità perché, manifestamente, l'infinità è un punto di cristallizzazione dei concetti, cioè una nozione surdeterminata nel sistema, che appare in strati e livelli differenti, arricchendosi ogni volta. Ecco perché è legittimo a proposito di Hegel parlare non di un concetto semplice, ma dei paradossi dell'infinito. L'infinito è l'ultima parola della *Fenomenologia*, sotto forma di una citazione di Schiller che, applicata all'Assoluto nel senso di Hegel, conclude che esso «fa spumeggiare fino a sé la sua infinità».[1] Questa è, in un certo senso, l'ultima parola dell'impresa hegeliana. Hegel non esita a dire che "infinito" è un reciproco dell'"assoluto" e che c'è nell'infinità del concetto una certa analogia con la sua assolutezza.

Noi ci concentreremo sul nucleo esplicito della dottrina hegeliana dell'infinito, così come la troviamo nella *Logica*. Questo è il momento propriamente ideale dell'impresa perché, con "logica", Hegel intende lo sviluppo dialettico dell'Idea assoluta, così come essa si riflette nel suo divenire prima della sua temporalizzazione, senza entrare nella determinazione fenomenologica della sua storia. Non si tratta, nella *Logica*, che dell'ordine e dello sviluppo dialettico delle nozioni, senza che sia tenuto conto del loro sviluppo naturale da una parte e storico dall'altra. Potremmo dire, con una formula più azzardata, che è *la temporalità formale dei concetti*, "temporalità" ridotta a un ordine di successione. Nella *Logica* Hegel mostra in effetti come i concetti si generano gli uni dagli altri, in una consecuzione che non è ancora il tempo reale, non è ancora ciò che chiamerà "l'esserci" del concetto (*die Zeit ist der Begriff da*).

Metaforicamente si potrebbe dire che la *Logica* rappresenta l'intelletto di Dio, in quanto le nozioni convocate sono formalmente omo-

[1] G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 1065.

genee alla creazione possibile di un mondo naturale e storico, senza che la mediazione di questa creazione sia ancora effettiva. La *Logica* è il programma di Dio, la forma possibile di ogni realtà senza il processo di questa realtà stessa. Sicché in questo libro è trattato, a rigore, non l'infinito ma il concetto di infinito.

Come si presenta il concetto di infinito nella *Logica*? Troviamo su questo concetto due presentazioni disgiunte, l'una nella sezione che concerne la qualità, l'altra in quella consacrata alla quantità. Vi è di conseguenza un'analisi dell'infinità qualitativa e dell'infinità quantitativa. La seconda presentazione include una grande elaborazione sull'infinito matematico, che non figura nel corpo del testo, costituendo piuttosto una sorta di appendice o di scolio.

Qualche parola sulla scrittura della *Logica*, testo scritto, come ho avuto occasione di dire, a tutta velocità. Si tratta di un testo costruito da una parte su un'architettura concettuale stretta, su un formalismo molto denso, ma che riserva dall'altra un posto molto importante a tutta una serie di note. Il primo compito è interrogarsi su questa dualità espositiva e uno dei nostri obiettivi sarà pensare questa disgiunzione. Vedremo che essa è molto enigmatica, che è un sintomo. Esporre il concetto di infinito equivale a risolvere completamente la questione di questa doppia presentazione.

A complicare le cose è il fatto che, quando vogliamo far ricorso a un esempio volgare di dialettica, prendiamo spesso quello della qualità e della quantità e lo restituiamo nella forma della logica della trasformazione della quantità in qualità: a un certo stadio di estensione quantitativa qualcosa cambia la sua natura. Ora si dà il caso che, nella *Logica*, la qualità viene prima della quantità. Non esiste dunque una legge hegeliana della trasformazione della quantità in qualità, è vero il contrario. Vedremo che, trattandosi della dialettica finito/infinito, la dialettica quantitativa dell'infinito è concettualmente più profonda dell'altra, anche se immaginiamo tradizionalmente che la forma quantitativa sia più elementare.

Che nella *Logica* sia la dialettica della quantità a liberare il segreto dell'infinito è realmente sorprendente. Diciamo subito perché le cose stanno così. Per Hegel l'aspetto quantitativo è la chiave dell'infinito poiché solo questo concetto quantitativo esibisce *l'interiorità dell'infinito* nel finito. È solo qui che possiamo capire che l'infinito non è in realtà esterno bensì interno al finito stesso.

Questa tesi assiale è ovviamente in rottura con tutto ciò che abbiamo osservato in Aristotele o Spinoza. Orbene, l'affermazione secondo cui l'infinito è l'essere stesso del finito è rivelata nella dialettica della quantità. Essa resta ancora velata nella dialettica della qualità.

Stando così le cose, vediamo ciò che le esposizioni dei concetti qualitativi e quantitativi dell'infinito hanno in comune. Si tratta della matrice dialettica che Hegel riassume così:

> Riguardo all'*infinitezza qualitativa* e *quantitativa*, è essenziale notare che il finito non viene oltrepassato da un terzo, bensì che la determinatezza, in quanto risolventesi entro se stessa, si oltrepassa.[2]

In una forma concentrata queste poche linee ci indicano una matrice comune, che cela tre concetti chiave la cui articolazione costituirà il concetto dell'infinito.

1) La *determinatezza*, cioè il punto di partenza di tutta la dialettica dell'infinito. La parola è stata creata dal traduttore per non utilizzare "determinazione", il cui corrispettivo tedesco sarebbe *Bestimmung*, mentre qui abbiamo *Bestimmtheit*. La determinazione designa l'atto di determinare, è una nozione dinamica che designa ciò attraverso cui avviene la determinatezza, la quale è il risultato della determinazione, cioè l'essere nella misura in cui è concepito come determinato. L'essere determinato sarà chiamato la determinatezza e sarà il punto di partenza del pensiero dell'infinito.
2) La *dissoluzione* (*Auflösung*), poiché ciò che avverrà con l'infinità è la dissoluzione della determinatezza. Noi ritroviamo la terminazione in "*ung*" che indica un'operazione e non un risultato. È la determinatezza nell'atto di dissolvere se stessa.

[2] L'edizione francese della *Logica* hegeliana adoprata da Badiou (a cura di Labarrière e Jarczyk) è stata condotta seguendo la copia anastatica di W. Wieland di un esemplare della prima stesura della *Logica* del 1812 (G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band, erstes Buch. Das Sei,* Faksimiledruck nach der Erstausgabe von 1812, Göttingen 1966). L'ormai classica edizione italiana della *Scienza della Logica* curata da Arturo Moni e rivista da Claudio Cesa si basa invece, relativamente alla Dottrina dell'Essere, sulla redazione del testo del 1832, sicché quest'ultima non è utilizzabile come riferimento testuale per i luoghi hegeliani citati da Badiou. In sostituzione, si è deciso di utilizzare la pregevole traduzione italiana della *Logica* del 1812 compiuta nel 2009 da un'équipe di studiosi hegeliani: G.W.F. Hegel, *Scienza della Logica. Libro primo. L'essere (1812)*, a cura di P. Giuspoli, G. Castegnaro e P. Liviri, Trento 2009 (il passo su citato si trova a pagina 200). [n.d.t.]

3) *L'oltrepassamento (hinausgehen über).* Questo concetto è assolutamente distinto da quello di "superamento" (*Aufhebung*). In questa traduzione *Aufheben* e *Aufhebung* sono tradotti rispettivamente con "sussumere" e "sussunzione". La figura hegeliana classica del superamento – che Derrida traduce con "rilevare" – non è affatto quella qui in gioco. Ritorneremo sulla distinzione.[3]

Fissiamo una prima localizzazione di questi tre concetti. Se ricordiamo ciò che abbiamo detto a proposito di Aristotele possiamo riconoscerli. Per costruire l'infinito occorrono tre termini: un punto d'essere iniziale (occorre che si abbia un "già"), un operatore di infinito, di percorso (si articola sull'"ancora") e uno spazio esistenziale globale che ci indica che lo *spazio* dell'"ancora" esiste. Si procede all'infinito ma c'è un salto esistenziale, il che permette a quest'infinito di essere rappresentabile come esistente. Questa matrice riguarda ogni costruzione dell'infinito.

– Nella determinatezza hegeliana si riconosce il punto d'essere. Occorre una prima esistenza, un qualcosa determinato, affinché ci sia un pensiero dell'infinito.

– Nell'oltrepassamento si ritrova l'operatore, la dialettica dell'"ancora". La determinatezza si oltrepassa perché supera costantemente il suo limite, cioè il "già" della sua determinazione è anche e da un certo punto di vista l'"ancora" della sua indeterminazione.

– Tutto il problema è sapere come la dissoluzione possa rappresentare l'esistenza, in altre parole, attraverso quale torsione del pensiero il riconoscimento dell'esistenza dell'infinito, della sua esistenza globale, possa essere pensato come dissoluzione. Quanto detto introduce un'idea capitale. Ciò che dice implicitamente Hegel è che ogni termine ha

[3] Non volendoci inoltrare nell'analisi del concetto hegeliano che più degli altri ha provocato il clamore degli studiosi, preferiamo rimandare a una nota di *Essere e l'Evento* in cui Badiou discute le sue preferenze traduttive del lemma *Aufhebung*: «Non mi sono tuttavia potuto decidere a tradurre *aufheben* con "sursumer, sussumere", come propongono queste traduzioni [Labarrière e Jarczyk, N.D.T.], perché la sostituzione di una parola corrente di una lingua con un neologismo tecnico di un'altra, fosse anche allo scopo di evitare l'equivoco, mi sembrava una rinuncia e non una vittoria. Ho quindi ripreso la suggestione di J. Derrida, "relever", "relève", "rilevare"» (A. BADIOU, *L'essere e l'evento*, cit., p. 482). Ricordiamo che Derrida enuclea la sua proposta di versare *aufheben* con *relever* all'interno dello splendido saggio sulla semiologia hegeliana (cfr. J. DERRIDA, *Il pozzo e la piramide*, in *Margini della filosofia*, a cura di M. Iofrida, Torino 1997, p. 129). [N.D.T.]

una *seconda esistenza*, un'esistenza globale che si presenta come dissoluzione della *prima esistenza*, del punto di partenza, la determinatezza. È praticamente una legge generale: ogni seconda esistenza, in quanto globale, è la dissoluzione del punto d'essere puramente locale. Per Hegel i teoremi di esistenza globale si presentano come la dissoluzione dei teoremi di esistenza locale.

È così per l'infinito. La dissoluzione della determinatezza consente a ciò che oltrepassa di esistere. Come vedremo, "dissoluzione" è la parola con cui Hegel designa il rapporto dei due Altri, il piccolo e il grande. Essi sono correlati hegelianamente dalla dissoluzione. Il grande Altro è la dissoluzione del piccolo altro. Occorrerà pensare cosa implica la "dissoluzione", che è ben altra cosa dall'"annientamento".

Per riassumere, constatiamo che questo primo approccio ci costringe a esaminare cosa accade alla determinatezza. Che accade alla dottrina hegeliana del punto d'essere? In seguito si dovrà vedere dove si situa l'oltrepassamento (dottrina del percorso). Infine si porrà la questione della seconda esistenza in quanto dissoluzione, cioè in quanto dialettica dell'Altro.

Cominciamo dalla determinatezza.

È fondamentale comprendere che la determinatezza non è il finito. Contrariamente alla dottrina aristotelica sostanzialista del punto d'essere che è situato nello spazio del finito, e alla dottrina spinozista del punto d'essere che è nello spazio dell'infinito, con Hegel il punto d'essere inaugurale è al di qua della distinzione tra finito e infinito. Tutto dipende da quest'aspetto, poiché la dialettica hegeliana è una co-generazione del finito e dell'infinito. I due termini dovranno essere prodotti a partire dalla determinatezza giacché nessuno dei due vi è incluso. Il punto d'essere in cui si radica la dialettica finito/infinito è sottratto a questa determinazione, in quanto puro "c'è". Il "c'è qualcosa" non dipende né dal finito né dall'infinito. Aristotele parte dal finito, Spinoza dall'infinito. Hegel non parte né dall'uno né dall'altro.

In partenza la determinatezza è dunque il qualcosa in generale: esiste qualcosa. Non voglio ridarne la dialettica completa – la mia versione della teoria dialettica del "c'è" occupa le prime venti pagine di *Théorie du sujet*. È solamente il bordo finale di questa dialettica che qui ci interessa. E il termine che fa da bordo, qui, è la negazione. L'analisi di Hegel – ciò è davvero notevole – culmina nell'analisi della negazione, che sarà l'operatore della dialettica dell'infinito, nella for-

ma specifica dell'oltrepassamento. La negazione sarà il principio attivo *poiché essa non è un niente, bensì un prodotto del puro qualcosa.*

A proposito della negazione, concetto che precede immediatamente quello del finito, Hegel scrive: «la negazione è il momento doppio del termine e del dover essere»[4]. Quanto detto merita una spiegazione. Vediamo che ci orienteremo verso l'infinito perché esiste il termine del dover essere, poiché il dover-essere diverrà il *dover essere al di là.* Il finito in quanto limitato, in un certo senso, mediante l'oltrepassamento di sé si aprirà al progresso, all'infinito. Ma occorre qui essere più precisi. In partenza c'è qualcosa, semplicemente. Ma un qualcosa determinato: la determinatezza è qualcosa che ha ricevuto la sua determinazione. Che vuol dire essere determinato? Significa poter essere pensato come altro dell'altro. Il qualcosa è identificabile solo quando è possibile pensarlo come altro. Se non lo possiamo discernere dall'altro non può essere determinato. Ritroviamo la mia questione preferita, quella dell'altro e del discernibile, dunque dell'indiscernibile. Qui è presente fin dall'inizio.

Se il punto d'essere è determinato lo è perché è pensabile come altro del suo altro. Il qualcosa è determinato solo dal fatto di essere *in sé* l'altro del suo altro. Diversamente sarebbe determinato solo esteriormente e potrebbe essere interiormente non individuato. Affinché qualcosa sia discernibile nel suo essere occorre che esista in esso la qualità particolare di essere discernibile dal suo altro. Occorre che abbia l'altro in sé: «L'esteriorità dell'essere altro è l'interiorità propria del qualcosa»,[5] scrive Hegel. Poiché il qualcosa viene qualificato come determinato solo se è discernibile dal suo altro esterno, la determinatezza, cioè a dire il qualcosa determinato, consisterà nell'avere come essenza interiore l'esteriorità dell'altro. Questo processo lo chiamo l'"introiezione": un essere è determinato solo quando introietta la sua differenza. Esso è determinato solo se detiene al suo interno la marca della sua identità, dunque della sua differenza. In un altro linguaggio, per Hegel il conto per uno – la legge del conto per uno – deve essere tale che il termine contato per uno possegga in se stesso la marca altra del suo essere. Questa è la matrice assoluta dell'intera filosofia di Hegel.

[4] G.W.F. Hegel, *Scienza della Logica. Libro primo. L'essere (1812)*, cit., p. 106.
[5] *Ivi*, p. 101.

Di conseguenza, l'uno può dirsi dell'essere – in altre parole, l'essere si lascia contare per uno – nella misura in cui esso è il proprio non essere, cioè è ciò che non è.

Quanto detto è sorprendente e molto profondo. Non si tratta per nulla di una giocoleria dialettica. La possibilità che il qualcosa sia contato per uno non dipende solo dal fatto che il qualcosa sia ciò che esso è, poiché se del qualcosa possiamo solo dire che "esso è ciò che è" non potremo discernerne alcuno. Le cose possono essere individuate solo se hanno l'altro al loro interno, possiamo dunque contarle per uno solo quando sono anche ciò che non sono. Altrimenti il qualcosa è indiscernibile. Detto diversamente, il qualcosa deve detenere la marca della sua identità, ma questa marca della sua identità è altra da lui, altrimenti essa non marca nulla. Per adottare una metafora: se addosso dovete portare la vostra carta di identità come cosa altra da voi, è perché non siete voi stessi la vostra carta di identità, nel senso che voi stessi non siete il marcamento immanente di ciò che siete. La regola è la stessa. Se il qualcosa è discernibile lo è in quanto marcato da qualcosa che non è il qualcosa, che è dunque altro da lui. Obietteremo: se la marca dell'identità del qualcosa non è il qualcosa, il qualcosa non può ridursi a se stesso. Occorre dunque dire: il qualcosa è tra se stesso e ciò che lo marca.

Possiamo dire anche che Hegel non distingue affatto il "c'è" dal "c'è dell'Uno". Il qualcosa è contemporaneamente il "c'è" e il "c'è dell'uno". È per questo che io dico che esso si trova tra i due. Per Hegel è irricevibile il fatto di distinguere formalmente il piano del reale da quello del simbolico, è necessario che ci sia un'unità di piano. Ma per averla occorre ammettere che il qualcosa ha in sé il suo altro, dunque che esiste un'unità tra sé e la sua identità. Il motivo profondo è che Hegel non tollera che ci sia dell'indiscernibile. È molto illuminante leggerlo prendendo come punto di partenza la tesi che gli ha orrore dell'indiscernibile. Questa volontà di discernimento permanente spiega perché per Hegel ogni essere deve avere in sé la marca di ciò che è. Diversamente esisterebbe l'indiscernibile.

Noi ritroviamo questa funzione latente dell'indiscernibile nell'infinito già presente Spinoza, dato che il modo infinito è il luogo dell'indiscernibile. Tutta una parte della costruzione della sistematica hegeliana intende evitare che esista l'indiscernibile, e il punto di partenza assoluto si trova nella determinatezza, in quanto essa è il punto dell'essere, l'uno dell'essere interno all'essere stesso, sicché il qualcosa risiede tra sé e il suo uno. Questa è un'idea molto sottile, che si ramifica, si

sviluppa. L'interiorità dell'altro, il fondamento della determinatezza, essendo ciò che determina il qualcosa, è *il suo limite*. In effetti, dal momento in cui il qualcosa viene determinato da quest'identità-una che sta al suo interno in quanto non-essere, si trova limitato. La funzione limitante è a dire il vero quella per cui l'essere, interiorizzando ciò che non è, s'autolimita. Notate che, in un certo senso, il limite del limite è l'indiscernibilità: di ciò che è indiscernibile non si può dire qual è il limite. Hegel dirà: il limite ha un rapporto con l'essere della cosa, in quanto è la sua determinazione, ma esso ha anche un rapporto col suo non-essere, perché l'essere è limitato solo dopo aver introiettato ciò che non è. È la cosa a essere limitata, l'identità della cosa è la sua marca interna che non coincide con essa. Trattasi di un doppio pensiero del limite: in quanto determinazione, e in quanto esso ha un rapporto con il non-essere che introietta l'essere per identificarsi, per divenire discernibile. Ciò che vi limita è una determinazione del vostro essere, ma, fondamentalmente, è la parte dell'altro che voi avete introiettato.

Il concetto di limite può raddoppiarsi perché esso è determinato al tempo stesso dall'essere e dal non essere. Hegel lo spiega in questi termini: «Il limite, che costituisce così la determinazione del qualcosa, ma in modo tale che allo stesso tempo è determinato come suo non essere, è *termine*».[6] Nel primo caso Hegel utilizza la parola *Grenze* ("limite") e nel secondo caso *Schranke* ("termine").[7] Un qualcosa ha in sé la marca della propria identità poiché non è identificabile attraverso se stesso, questa marca è in lui la marca del non-essere. Il fatto che egli abbia la marca della sua identità in sé designa il suo limite, ma in un certo senso, poiché questa non è lui, è anche il suo termine, qualcosa che lo delimita, esteriormente e interiormente. Il limite è per Aristotele la forma di estensione affermativa massima, ma possiamo anche intenderlo come termine. Questa è la sua doppia faccia. La chiave dell'infinito è in questo rapporto tra limite e termine. Dato che il limite è anche un termine, il punto d'essere, il puro qualcosa, esigerà il limite. Poiché appartiene all'essenza del termine venir oltrepassato e all'essenza del limite non esserlo.

6 *Ivi*, p. 101.

7 Seguiamo qui la scelta del Cesa di versare *Grenze* con "limite" e *Schranke* con "termine", poiché più prossima al testo francese. I traduttori italiani della *Logica* del 1812 mantengono "limite" per *Grenze* e versano invece *Schranke* con "limitazione" (cfr. G.W.F. HEGEL, *Scienza della Logica. Libro primo. L'essere (1812)*, cit., pp. CXLI-CXLIII). [N.D.T.]

In fondo, se la cosa è marcata in sé, interiormente, come una – questa è la determinatezza –, essa ha in effetti due facce. Sul versante dell'essere si trova la cosa marcata come una, sicché essa è *questa* cosa, essa è limitata da ciò che non è. È il risultato statico del marcamento dell'Uno, marcamento inteso secondo l'essere. La cosa contata per uno è proprio quella contata per uno. Intesa nell'altro senso si può dire che il suo uno, la marca una che le consente di essere questa cosa, non è la cosa stessa. Di conseguenza occorre dire che essa è in sé altra da se stessa, è questo il termine. Voi potete intendere quanto detto – dato che avete l'essere e l'Uno – come una legge di intervallo, ma questa è solo una metafora. Possiamo pensare che il qualcosa sia ciò che si trova nell'intervallo tra l'essere e l'Uno, tra il suo essere e il suo non essere. (In realtà esso risiede tra il multiplo e il conto, ma questo non sarebbe hegeliano). Il qualcosa è ciò che cade, ciò che sparisce tra il suo essere e il suo uno, tra sé e la sua identità, esso è in eclisse tra il suo essere e la sua identità. Questo è un po' quello che accade quando immaginiamo che il soggetto è in eclisse tra il suo corpo e il suo nome proprio, il che a dire il vero è sempre un po' vero.

Quando pensate un termine che cade nell'intervallo tra gli altri due, che sparisce, potete sia dire che sono i due termini a stabilire l'essere della scomparsa – il qualcosa è determinato dall'essere e dall'Uno poiché questi sono i termini tra i quali cade –, sia che è la scomparsa a fissare l'ordine dei termini, cioè che è nella scomparsa che appaiono i due termini tra i quali avviene la scomparsa. Il primo approccio è quello del limite, il secondo quello del termine.

Hegel dirà questo di decisivo: se pensiamo la determinazione come un limite, allora appartiene all'essenza del qualcosa oltrepassare il suo termine. Ecco come il concetto dell'oltrepassamento emergerà, come sarà deducibile dialetticamente dal concetto della determinatezza. Perché appartiene all'essenza del termine essere oltrepassato dalla cosa? Semplicemente perché il termine è il non essere con il quale si presenta il limite. Il termine è la faccia non essente del limite. Orbene, se il termine è il non essere del limite, esso viene oltrepassato dalla cosa, semplicemente perché la cosa *è*. Il fatto che la cosa è, la sua potenza originaria, è l'oltrepassamento del non essere che essa è. Riprendiamo la nostra immagine: voi oltrepassate certamente la vostra carta di identità, nel senso che è sempre possibile dire che l'identità stabilita dalla vostra carta di identità non è, poiché, per parlare in termini lacaniani, questa identità non è data che nel suo simbolo scritto.

Potremo dire dunque che la vostra identità, anche se l'avete con voi, stando al modo limitato in cui siete, non è. Se pensate tutto ciò come termine, potete dire che tutto il vostro essere oltrepassa la vostra identificazione. Se lo pensate secondo il limite voi non oltrepassate nulla, perché esso è semplicemente il sigillo simbolico, il limite in quanto auto-dispiegamento affermativo.

L'essere supera necessariamente l'Uno. La tesi hegeliana consiste nel porre l'Uno come interno all'essere, solo per scoprire che l'essere oltrepassa l'Uno. L'essere supera l'Uno che è. Se l'Uno marca l'essere in sé, esso è necessariamente oltrepassato dall'essere che marca, in quanto è il non essente di questo essere. A questo punto la dialettica dirà: abbiamo l'essere della cosa ma in questa modalità particolare per cui essa oltrepassa il termine. Appartiene all'essenza della cosa oltrepassare il suo termine. Hegel chiamerà tutto ciò il "dover essere". Il dover essere è propriamente l'essere di una cosa nel momento in cui oltrepassa il suo termine. Essa lo oltrepassa per realizzare il suo limite, dato che il limite è il limite dell'essere che essa è, mentre il termine è il termine di questo limite in quanto non-essere. Oltrepassare il termine è realizzare il limite.

Questa è un'idea molto potente. È l'idea che se voi siete contati per uno, l'interiorità del conto avverrà necessariamente nella modalità di un dover essere (= superare un termine). In altre parole: se vi viene detto ciò che siete, ciò è interiorizzabile solo come un dovere, anche se quest'identificazione esterna corrisponde realmente a ciò che siete, specie in tal caso. "Dovere" vuol dire che occorre un superamento del termine. Essere identificati, se non è un gesto estrinseco, non è mai un essere ma è sempre un imperativo. La modalità dell'identificazione è nella forma del "tu devi". Diversamente l'identificazione è impossibile. Il nucleo della questione è che se l'identificazione avviene nella modalità di un imperativo, non bisogna perdere di vista che essa avviene in una figura in cui il conto per uno è un marcamento interno. Quanto detto vale solo se esiste un'interiorizzazione del non essere. Per la condizione di quest'ipotesi è vero che venire identificati significa essere costretti a un superamento di ciò che ci limita. In fondo ciò vuol dire che, nella misura in cui l'Uno è la parte identificante non essente dell'essere, in un certo senso esso non è, dunque deve essere. *Superare il termine secondo il suo essere per realizzare l'Uno che è, questo è il dover essere.* Quest'Uno che io sono, io non lo sono in realtà, dunque è necessario superare il termine. Siccome non lo sono, devo esserlo,

imperativamente. Citiamo il prodigioso gergo hegeliano, peggiorato dall'essere in francese (supera il suo termine...):

> Il limite, che è nell'esserci in generale, non è termine. Perché esso sia termine, l'esserci deve allo stesso tempo *oltrepassarlo*. Deve rapportarsi *a esso come a un non-essente*. L'esserci del qualcosa sta solo tranquillamente indifferente, per così dire, *accanto* al suo limite. Ma qualcosa oltrepassa il suo limite soltanto nella misura in cui ne è l'esser-tolto. E in quanto il *limite* è la *determinazione* stessa, in tal modo il qualcosa oltrepassa *se stesso*.
>
> Il dover-essere contiene dunque la determinazione raddoppiata, *una volta* come determinazione essente-in-sé; *l'altra volta* contiene invece la stessa determinazione come un non-essere, come termine. Il dover-essere è la determinazione e il suo esser-tolto, e precisamente in modo tale che proprio questo suo esser-tolto è *in lei*. Il dover-essere è dunque il rapporto della determinazione a sé come al suo non-essere o al non-essere che essa stessa è. Quel che deve essere è e allo stesso tempo non è. Se fosse, semplicemente non dovrebbe essere. Dunque il dover-essere ha essenzialmente un termine.[8]

Ricordate bene la frase: « Il dover-essere è dunque il rapporto della determinazione a sé come al suo non-essere o al non-essere che essa stessa è». Questa ricapitolazione dice quanto segue: l'Uno – l'identità – nella misura in cui è l'Uno di un qualcosa che è, è l'oltrepassamento del suo non essere. E appartiene all'essenza dell'essere-Uno di ogni determinatezza realizzarsi come superamento del suo termine. Di conseguenza il suo essere è un dover essere. Il suo essere è l'imperativo dell'oltrepassamento.

Tutto questo ci condurrà all'infinito. Perché? Perché il punto d'essere, il qualcosa, per il fatto di avere l'Uno in sé (è l'assioma hegeliano cruciale) è immediatamente in grado di dover essere, dunque di oltrepassare se stesso, il che significa che esso si offre alla dialettica del finito e dell'infinito. In un primo momento, in quanto limitato, l'essere sarà finito, ma in quanto dover-essere, oltrepassamento del termine, esso sarà anche progresso all'infinito. Hegel lo dice chiaramente: «Nel dover esser inizia in generale il concetto della *finitezza* e allo stesso tempo l'atto di oltrepassarla, l'infinitezza».[9]

[8] *Ivi*, pp. 101-102.
[9] *Ivi*, p. 104.

Abbiamo dunque una co-generazione del finito e dell'infinito mediante la semplice dialettica del punto d'essere. Il pensiero coerente del qualcosa in generale dispiega necessariamente il pensiero del finito e dell'infinito.

La molla intrinseca di questa genesi consiste in sostanza in due tappe. La prima è l'introiezione di un termine, il che significa che il marcamento del conto per uno è interno e che esiste un'unità di piano tra il "c'è" e il "c'è dell'Uno". Ne consegue la confusione tra il simbolico e il reale, cioè la dimensione psicotica del discorso hegeliano. L'altro grande passo è che da questa interiorità della marca dell'Uno scaturisce il dover essere come essenza dell'essere.

En passant troviamo nel testo una nota a proposito di Kant, ovviamente sull'imperativo categorico. Bisogna sapere che le note di Hegel su Kant sono numerose e in generale di cattiva fede. La maggior parte delle cose che Hegel mette tra virgolette, come presunte citazioni di Kant, non sono reperibili nei testi kantiani o sono talmente deformate al punto che i commentatori non si raccapezzano. Hegel dirà che Kant ha certamente parlato dell'imperativo categorico, ma che in fondo si tratta puramente e semplicemente della legge del qualcosa, poiché l'imperativo è un momento della dialettica del qualcosa. Il problema è che in Kant evitavamo quanto meno l'unità di piano tra essere e dover essere. Non ritroviamo in Hegel il rigore kantiano nelle distinzioni concettuali. Ritroviamo tuttavia l'idea estremamente forte della struttura in dover essere dell'essere, idea forte poiché essa trae tutte le conseguenze dell'identificazione. È interessante vedere dove l'unità di piano produrrà i propri sintomi, dove essa si scinderà. Ciò avverrà una prima volta nell'asimmetria tra finito e infinito e in seguito nella dualità dell'infinito stesso. Ci ritorneremo.

Terminerò la lezione di oggi con una breve sintesi di ciò che abbiamo analizzato.

In Aristotele il punto d'essere è il finito e l'operatore è estrinseco. Ne deriva che l'infinito non è. Con Spinoza invece partiamo dall'infinito, il punto d'essere è la sostanza, l'operatore è intrinseco, cioè la causalità. Si conclude che il finito esiste, ma al prezzo dell'esistenza dell'indiscernibile. Con Hegel non partiamo né dal finito né dall'infinito ma dalla determinatezza. L'operatore è intrinseco alla determinatezza, al punto d'essere, e su questa base generiamo congiuntamente il finito e l'infinito, dunque l'infinito e il finito *sono*. L'operazione ha

questo risultato, fondamentalmente positivo agli occhi di Hegel, cioè che, come in Spinoza, l'estrinseco non esiste e che, come in Aristotele, l'indiscernibile non esiste. Hegel pensa di aver accumulato tutti i vantaggi dei dispositivi anteriori.

A tal proposito, qualche parola sulla mia tesi.

Io penso che la dottrina hegeliana sia interamente rivolta all'eliminazione dell'estrinseco e dell'indiscernibile. Per pervenire a quest'eliminazione noterete che occorre generare simultaneamente, e non l'uno dopo l'altro, l'infinito e il finito. La mia posizione consiste piuttosto nell'accumulare tutti gli svantaggi (hegeliani) di Aristotele e di Spinoza, formando così una teoria, la mia naturalmente, *che riconosca sia l'estrinseco sia l'indiscernibile*. Perché tutto ciò? Ebbene, perché fondamentalmente io penso – e questo è lacaniano – che il conto per uno ontologico (il legame tra multiplo e l'Uno) è estrinseco, e che ogni verità richiede l'indiscernibile, così come lo appronta un evento.

A mio avviso Aristotele ha ragione nel pensare che la questione dell'infinità ha a che fare con la questione dell'Uno e che questa questione, che egli chiama la questione del percorso, richiede l'estrinseco. Egli conclude a sua volta che l'infinito non è. Per quanto mi riguarda penso che l'estrinseco esiste e che ciò che occorre trattenere di Hegel è la non esistenza dell'Uno. L'Uno non è, non come crede Hegel perché è un non-essere intrinseco, ma perché il conto per uno è estrinseco.

Inoltre sostengo, come Spinoza, che esiste l'indiscernibile. Un soggetto in quanto soggetto è notoriamente indiscernibile da un altro. Esattamente come un modo infinito è in ultima analisi indiscernibile da un altro. Questa questione dell'indiscernibilità è, contrariamente a quanto crede Hegel, la vera sorgente della questione dell'infinito e il soggetto è infinito perché esiste l'indiscernibile. L'infinità del soggetto non è il dover essere della sua discernibilità, è piuttosto la sua indiscernibilità.

Io non esito a dire che questo è il vero e proprio fondamento di ogni dottrina politica dell'uguaglianza, il che significa che l'uguaglianza, qualunque sia la sua figura, è l'indiscernibilità di un soggetto e non il riconoscimento delle differenze. È in questione l'essenza stessa della democrazia. Possiamo posizionarci sul versante del riconoscimento dell'altro in quanto altro o sul versante del riconoscimento dello stesso, ma ciò non produce gli stessi effetti pratici. La tesi egalitaria radicale è che un soggetto in quanto soggetto è indiscernibile dall'altro ed è questa la ragione per cui esso è infinito. Io sono dunque d'accordo con Lyotard quando dice ne *Il dissidio* che in luogo di "diritti umani"

dovremmo dire "l'autorità dell'infinito".[10] A patto di comprendere che l'infinito del soggetto ha la sua sorgente nell'indiscernibilità e che il diritto egalitario è realmente il fatto che, in ultima analisi, in quanto soggetto indiscernibile, il soggetto è infinito. L'autorità dell'infinito è l'autorità dell'indiscernibile. Ne risulta uno scarto notevole con le conseguenze politiche della dottrina hegeliana dell'infinito, poiché ciò che Hegel vuole salvare prima di tutto è la discernibilità. E ovviamente la sua logica etico-politica sarà quella del dover essere. Per lui l'infinità è l'infinità del dovere e non quella dell'indiscernibilità. Si tratta di un'idea importante, ma inesatta, che deve tanto più essere rimessa al suo posto poiché è onnipresente nell'oppressione moderna, quella che esercita il capital-parlamentarismo.

[10] J.-F. Lyotard, *Il dissidio*, tr. it. A. Serra, Milano 1985, p. 51.

XVI

30 aprile 1985

La cogenerazione del finito e dell'infinito avviene a partire da ciò che Hegel chiama la determinatezza, ossia il qualcosa determinato. Avviene a partire dall'essente ma dall'essente dato in quanto tale, dunque *questo* essente, *questa* cosa essente. Questa co-generazione, che è la strategia di Hegel, gli permette, lui crede, di evitare due ostacoli. Innanzitutto il carattere estrinseco dell'operatore dell'infinito. L'infinito è sempre una tensione tra il "già " e l'"ancora", è sempre già qui ma ancora di là da venire e occorre dunque un operatore di percorso. Ma questo percorso e il suo operatore Hegel intende generarli direttamente dal già stesso e mostrare che l'essenza del già qui è ancora di là da venire, che l'"ancora" è l'essere intimo del "già". La tesi hegeliana è che l'essente ha l'ancora in se stesso, "nel corpo" [*en corps*], che esso si trova nell'intimità della sua finitudine, che è il già l'ancora di là da venire. Egli la esprime dicendo che questa cosa, il qualcosa, è oltrepassamento di sé. Ne segue che la correlazione finito/infinito, essendo intrinseca, non ha bisogno di un operatore di percorso.

Il secondo ostacolo è più fondamentale. Si tratta di evitare che ci sia dell'indiscernibile, dunque che qualcosa possa essere sottratta alla determinazione, al conto-per-uno, e si ritrovi nell'indeterminazione del non-uno. Perché questa questione si pone a proposito dell'infinito? Ebbene, perché l'infinito è il luogo classico di ogni esperienza finita, e dato che questo luogo eccede ciò che accade nell'esperienza, rimane necessariamente una traccia indiscernibile. Ora, in un certo senso, ogni esperienza è finita. L'infinito designa, nomina il pericolo dell'indiscernibile per la finitudine dell'esperienza. Per esempio, c'è sempre un punto indiscernibile nella teologia divina: i piani di Dio, si sa, sono impenetrabili. Dato che l'infinito non è commensurabile all'esperienza, qualcosa, necessariamente, eccederà la determinazione.

Quanto detto è molto chiaro in Aristotele, il quale ha un concetto chiaro del discernibile: la sostanzialità. Questa è il discernimento ontologico. Il discernimento dell'essere in quanto tale è la percezione della

donazione sostanziale. Di conseguenza, Aristotele esclude l'infinito, semplicemente perché l'infinito non può essere sostanza. Ammettere l'infinito significherebbe ammettere l'indiscernibile. Ora si tratta, per Aristotele, di salvare il principio dell'universalità del discernimento.

Per Spinoza l'impostazione è differente. In realtà l'infinito è l'uno dell'essere in generale, è il discernimento. L'uno della sostanza, ciò che dell'essere in quanto essere è pronunciabile, si pronuncia come sostanza una e infinita. Nella misura in cui l'infinito è il discernimento, il problema è fondare la discernibilità del finito. Com'è possibile che il finito sia discernibile, dato che è a-sostanziale? Il finito è in effetti *nella* sostanza ma non è intrinsecamente sostanziale. Per fondare la discernibilità Spinoza è costretto ad ammettere un indiscernibile infinito, dunque un'infinità passiva, il modo infinito.

Grosso modo, in Aristotele la discernibilità è la sostanzialità finita e salviamo il discernibile escludendo l'infinito, mentre in Spinoza la discernibilità principale è l'infinito e salviamo la discernibilità del finito, ma al prezzo di un punto indiscernibile nell'infinito stesso, l'infinito passivo, modale.

Hegel tenta invece di congiungere il tutto. Egli vuole come Spinoza che l'infinito sia essenziale e determinato, ma come Aristotele pretende che tutto sia discernibile.

La linea generale della soluzione sarà quella di porre che l'infinito è la ragione interna del finito. Ciò fa di Hegel un filosofo che introduce l'infinito come un attributo semplice dell'esperienza, in un certo senso come un dato immediato. C'è in lui un'essenziale semplificazione della questione dell'infinito nella misura in cui, in quanto ragion interna del finito stesso, l'infinito è immediatamente qui e non si costituisce come questione separata.

Io ritengo che Hegel abbia ragione nel pensare che l'infinito è un attributo dell'esperienza immediata. Ma di quale infinito si tratta? Questo è un altro discorso. Ad ogni modo, aver fatto discendere l'infinito sulla terra è ai miei occhi un apporto importante della dialettica hegeliana, non solo nei parametri della fisica ma anche a proposito del soggetto, affermando che l'infinito è capace di essere l'orizzonte immediato del soggetto. Cos'è l'immediatezza dell'infinito per Hegel? Questo è il problema. L'infinito è immediato essenzialmente per il fatto che oltrepassa il conto per uno, esso è l'immediato dell'essere al di là del suo uno. È l'essere finito nell'oltrepassamento della sua unicità.

Ricapitoliamo succintamente. Il punto di partenza è la cosa in quanto determinata, dunque "una" cosa. Hegel chiama ciò la determinatezza. Egli chiama "limite" la determinatezza, nella misura in cui la determinatezza, nella determinazione interna della cosa, procede dall'essere. Tuttavia, dato che la cosa è determinata solo mediante la sua differenza da un'altra cosa che essa reca con sé, la determinazione introietta l'altro nell'identità della cosa, il che vuol dire che il non esser fa parte della determinazione. Il limite della cosa s'indicizza anche nel non essere. Questa parte della determinazione, che è il limite della cosa indicizzato nel non essere e che le impone di essere determinata, Hegel la chiama il termine. Il termine e il limite sono in un certo senso la stessa cosa. Ma per dire "la stessa cosa" occorre avere questa cosa che voi dite "la stessa", dunque avere la scissione della cosa nel suo essere e nel suo non essere. Per questo motivo il limite si scinde esso stesso in limite e termine, se lo pensiamo secondo l'essere o secondo il non-essere.

Ciò che ci descrive Hegel è che la cosa, nella misura in cui è limitata secondo il suo essere, oltrepassa necessariamente il suo termine, perché l'essere della cosa è in eccesso sul suo non-essere, e che il limite, indicizzato sull'essere della cosa, è in eccesso sul termine, indicizzato sul non-essere. La cosa in quanto limitata oltrepassa necessariamente il suo termine, perché ha potuto contarsi per una solo contaminandosi col suo non essere. Tuttavia, per quanto la cosa rimanga l'essere che è, essa rimane in eccesso su quest'uno, e di conseguenza oltrepassa non il limite ma il termine, ossia il limite secondo la sua indicizzazione nel non-essere.

Cosa accade ora all'oltrepassamento? L'oltrepassamento non è che l'autoaffermazione dell'essere della cosa rispetto al suo non-essere. L'oltrepassamento non produce nient'altro che la cosa stessa. Dunque ciò che troviamo al di là è la cosa in qualche modo "passata oltre" il suo limite, dunque nuovamente non limitata, la cosa che oltrepassa la sua discernibilità per rinnovare la sua indiscernibilità, la cosa prima della determinatezza, indeterminata, indiscernibile. Ma l'indeterminatezza non si manterrà, essa è in eclissi, perché la dialettica ricomincia. Questa consecuzione Hegel la chiama il dover essere. Perché il dover essere? Perché la cosa non ha altra via di uscita per affermare il suo essere che il dover oltrepassare il suo termine. Ma così facendo essa si limita a realizzare il suo essere, nell'oltrepassamento c'è solo il suo essere. Ecco perché questo oltrepassamento è un imperativo non esterno ma essenziale, o interno. Questa è dunque la cosa il cui essere

è dover-essere. Per forza, poiché questo dover essere è l'essere stesso che ha la necessità di dover varcare il suo non-essere, il suo termine.

Soggettivando il tutto ottengo quanto segue: io devo essere ciò che sono perché se ciò che sono è uno, si lascia contare come uno, ebbene, io devo eccederlo, perché non lo sono. Il conto è infatti la stigmate del non essere. È in questo senso che l'ancora, altrimenti detto l'oltrepassamento, è l'essere stesso della cosa. Ne risulta che la finitudine ha per essere l'infinitezza: il processo che descriviamo è infinito poiché il termine ha per essenza il suo oltrepassamento.

Hegel ha tutti i motivi per essere soddisfatto perché, apparentemente, in nessun momento avviene qualcosa di estrinseco. Accade un estrinseco apparente, ma esso viene retroattivamente annullato. È nell'essenza della finitudine del finito che troviamo l'infinito; non nell'esame del finito, bensì in quello della sua finitudine, del suo limite. Di conseguenza si può dire che l'infinito è l'essenza del finito. Dunque l'essere è infinito. L'essere di cosa? L'essere del finito. Quindi in un certo senso il finito non è, poiché ha per essere l'infinito. Ma si potrebbe anche dire il contrario, vale a dire che l'essenza dell'infinito è il finito, poiché, esaminando l'oltrepassamento, troviamo il finito, la cui essenza è l'oltrepassamento del termine. Dunque l'essere dell'infinito è il finito.

Apparentemente e per il momento, cadiamo in un *tourniquet*. L'essenza del finito è l'infinito ma è vero anche il contrario. Questo *tourniquet* dimostra l'esistenza di una co-generazione. L'uno non procede dall'altro linearmente. La co-generazione dialettizza il finito e l'infinito in modo immediato.

Tutto il problema è sapere come uscire da questo *tourniquet*. È chiaro che Hegel opterà in fin dei conti per la sua asimmetrizzazione: non esiste un'uguaglianza tra i due enunciati.

L'enunciato «l'infinito è l'essenza del finito» è più vero dell'enunciato inverso. Ci ritorneremo. Trattasi di una malizia di Hegel, molto importante, perché questa opzione asimmetrica è quella che dissimula, nella sua dialettica, il punto del soggetto. La questione simmetria/asimmetria si rivelerà sintomale come la questione del modo infinito per Spinoza. Tutto dipende dall'uscita dal *tourniquet*.

Hegel dunque si accamperà sul territorio dell'infinito, come verità del finito, senza una completa riversibilità delle cose. In fin dei conti, l'essenza dell'essere è l'infinito, Hegel lo sostiene e ciò lo avvicina a Spinoza. Infatti, subito dopo il passaggio sulla negazione si trova nel testo hegeliano una lunga nota su Spinoza, sulla quale vorrei soffermarmi.

Hegel nota innanzitutto che Spinoza ha avuto l'intuizione fondamentale di dire che ogni determinazione è una negazione (*determinatio est negatio*). Ciò conduce Spinoza all'idea che la sostanza sia assolutamente infinita e assolutamente una perché non può sopportare in sé la negazione. Essa ingloba in effetti *tutte* le determinazioni affermative, in modo tale che nessuna potrà limitarla. Hegel lo intende nel proprio senso: dal momento in cui conto il qualcosa per uno esso ha il suo non essere in sé. La determinatezza è l'immanenza del negativo. È il primo saluto a Spinoza. Il secondo consiste nel dire che Spinoza a ragione è pervenuto all'unità fondamentale del pensiero e dell'essere. Questa identità di movimento tra pensiero ed essere Hegel la reputa un'affermazione grandiosa. La critica comincia – e questo è molto interessante – a proposito dell'individuo, dell'essere individuale. Poiché, dice Hegel, nella logica di Spinoza, in cui tutto è infinito, non c'è spazio per l'unità sostanziale dell'individuo, come puro modo finito esso scompare nel carattere infinitamente affermativo dell'unità sostanziale:

> Altrettanto poco può sussistere la sostanzialità degli individui rispetto a quel principio. Questo perché l'individuo è un che di limitato sotto ogni riguardo; esso è rapporto individuale a sé soltanto per il fatto che pone limiti a ogni altro; ma con ciò questi limiti sono limiti anche di esso stesso, rapporti ad altro; non ha il suo esserci entro se stesso.[1]

Quest'ultima frase è fondamentale. Hegel critica la posizione spinoziana a partire dal tema seguente: ciò che Spinoza non comprende è che l'essenza del finito è l'essere. Egli ha ragione quando dice che l'essere è infinito, che il pensiero e l'essere partecipano all'Uno di uno stesso movimento, ma ha torto quando afferma infine il non-essere dell'individuo, dunque il finito. Notiamo per inciso che la questione di sapere se Spinoza concluda veramente come Hegel pensa è un altro affare. Nel sistema discorsivo hegeliano la sostanzialità individuale spinozista non è garantita, essa si risolve nel non essere. Ora, dice Hegel, l'individuo, finito com'è, proprio perché è, ha per essere l'infinito stesso. Stando alla sua finitudine e alla sostanza infinita, bisogna solo affermare l'infinità dell'individuo. Pertanto Hegel constata che Spinoza ha mancato l'infinità dell'individuo poiché non ha colto nel suo essere la sua finitudine:

[1] G.W.F. HEGEL, *Scienza della Logica. Libro primo. L'essere (1812)*, cit., p.106.

> Ma nella misura in cui viene assunto come *finito*, allora rispetto a ciò, ossia che il finito come tale sia in sé e per sé come privo-di-movimento, come *essente*, la determinatezza si fa valere essenzialmente come negazione e lo trascina nel movimento negativo, da cui però scaturisce non il suo vuoto nulla, bensì piuttosto solo la sua finitezza e l'essere in sé e per sé.[2]

Così la finitudine, lungi dall'essere una sentenza di puro niente, o di insignificanza rispetto all'infinità della sostanza, è al contrario per Hegel ciò che articola il soggetto sulla propria infinità. Questo è per Hegel il limite di Spinoza. Egli ha compreso la conseguenza del legame tra il limite e la negazione sul pensiero e l'essere, ma non la sua conseguenza sul soggetto.

A questo punto sorgono due problemi. Il problema della torsione e quello della scissione. Il primo è un po' quello che enunciavo a proposito del *tourniquet* finito/infinito. Dato che l'infinito si dispone infine come essere del finito, alcuni termini opposti si ritrovano annodati l'uno all'altro. L'infinito non è l'opposto del finito, è la sua interiorità stessa. Questa è la torsione. Resta il problema della simmetria e dell'asimmetria. È l'infinito che entra nel finito? Vale il contrario? Entrambi rientrano l'uno nell'altro? Come si presenta il problema topologico dell'*orientazione* per la coppia finito/infinito?

Il secondo problema, quello della scissione, risulterà dal testo che vi è stato distribuito e che ora vi leggo:

> Nella misura in cui delle cose diciamo che sono finite, con ciò si intende non soltanto che esse contengono una determinatezza – dal momento che la qualità può essere presa come determinazione o anche come realtà, bensì che non l'essere, ma piuttosto il non-essere, come limitazione, costituisce la loro natura. Ma il determinato è finito soltanto nel dover-essere, cioè nella misura in cui va fuori di sé, si rapporta a sé come al non-essere, nella misura in cui dunque toglie parimenti il termine. Il finito è negazione, nella misura in cui è negazione *di sé*, si rapporta a sé come al non-essere, nella misura un cui dunque *toglie* parimenti *il termine*. Vale a dire, è il limite, nella misura in cui costituisce l'essere in sé o la determinazione, cioè ugualmente nella misura in cui esso si rapporta a sé, dunque è uguale a se stesso. Ma in questo rapporto a se stessa della negazione consiste il togliere della negazione di sé o della sua ineguaglianza. La determinatezza è

[2] *Ibidem*.

dunque negazione e finitezza soltanto nella misura in cui sono presenti tanto l'uguaglianza con sé, il togliere del termine, quanto, allo steso tempo, il rapporto a se stessa. Il finito è dunque esso stesso questo togliersi, è lui stesso l'essere *infinito.*

Così come è dunque risultato, il concetto dell'*infinito* è l'essere-altro dell'essere-altro, la negazione della negazione, il rapporto a sé mediante il togliere della determinatezza. L'infinito, in questo suo concetto semplice, può venire [considerato], come la seconda definizione dell'assoluto; questo è più profondo del divenire, ma qui è ancora affetto da una determinatezza, e la cosa capitale è distinguere il concetto della vera infinitezza dalla cattiva infinitezza, l'infinito della ragione dall'infinito dell'intelletto. [3]

Il testo hegeliano si presenta come una limpida ricapitolazione di tutto ciò che abbiamo spiegato. Incidentalmente noterete che, nella frase: «È il limite... uguale a se stesso», viene chiaramente affermato che il limite è indicizzato nell'essere della cosa e che la finitudine e l'oltrepassamento sono indicizzati nel non essere. Questo testo si conclude con l'annuncio di una questione capitale, la distinzione tra il buono e il cattivo infinito. Siamo dunque pervenuti non a un concetto semplice ma a un concetto equivoco. Il concetto di infinito è sicuramente generico, ma ora corriamo il rischio di confondere il buono e il cattivo infinito: esiste perciò una scissione del concetto generico.

È certamente significativo il fatto che nell'esame filosofico del concetto di infinito esista sempre un momento di scissione. C'è sempre il due, il concetto di infinito non può mai terminare nella semplicità della sua donazione.

In Aristotele, sin dalla definizione dell'infinito nella *Fisica*, troviamo una distinzione tra l'infinito eterogeneo e l'infinito propriamente detto (legato alla questione del percorso, dell'oltrepassamento) e inoltre, dice Aristotele, una cosa può esser infinita come la voce invisibile. Abbiamo l'infinito nel senso del percorso e l'infinito come l'Altro assoluto (il negativo, l'impossibile visibilità della voce). Per Aristotele la voce è infinita perché si sottrae totalmente alla determinazione del visibile. Non possiamo in effetti assegnarle alcuna finitudine stando alla visibilità. C'è dunque una scissione tra due determinazioni dell'infinito: percorso e impredicabilità. In Spinoza troviamo due tipi essenziali di infinito: l'infinito della sostanza, che è l'infinito attivo della *natura*

[3] *Ivi*, pp. 108-109.

naturante, e l'infinito dei modi, l'infinito passivo che appartiene alla *natura naturata*. Abbiamo visto il ruolo cruciale che questa distinzione svolgeva. Anche in questo caso esiste una scissione. Con Hegel la scissione avviene tra il buono e il cattivo infinito. Vedremo che in ultima analisi il buon infinito è l'essenza del cattivo.

Per quanto mi riguarda, io ritengo – ed esaminerò questa questione in dettaglio – che la scissione dell'infinito, inevitabile scissione concettuale, è esattamente il sintomo del soggetto indiscernibile, la faglia dell'indiscernibilità. È nel tra-i-due dei due infiniti che si pronuncia qualcosa sull'indiscernibilità e in ultima analisi sul soggetto. Troviamo sempre in queste imprese filosofiche una nominazione di questo punto, di questa faglia, una sorta di riempimento dell'abisso. Aristotele chiama il punto di indiscernibile "inesistenza", l'infinito è ciò che in-esiste, mentre per Spinoza esso è esplicitamente il "modo infinito", la cui esistenza è insieme necessaria e impossibile. Cosa accade all'indiscernibile in Hegel? Sicuramente la cerniera del cattivo e del buon infinito è l'asimmetria, la decisione di optare per l'infinito come essere del finito e non l'inverso, decisione presa nel modo della disgiunzione tra il cattivo e il buono. È così che Hegel risolverà l'asimmetria e uscirà dal *tourniquet*.

Riprendiamo per un istante la questione della torsione. Il punto di origine assoluto della torsione è l'interiorità della marca, il fatto che l'uno è immanente, che la cosa è in un certo senso il proprio simbolo. Se è vero che il simbolo è la morte della cosa, possiamo dire che in Hegel la cosa uccida se stessa, per via della scissione, nel suo essere, tra il suo essere e il suo non essere. Per questo essa è auto-simbolica. Simbolo di se stessa, la cosa si auto-conta per uno. Cosicché troviamo un punto di origine senza castrazione, poiché perveniamo al simbolo senza perdita, e non solo senza perdita: tutto rappresenta un guadagno, dall'oltrepassamento all'infinito. Così come la discorsività psicotica è una discorsività che non sbaglia un colpo, qui l'assenza di fallimento è il rovescio immediato del fatto che non esiste una perdita.

La radice astratta del movimento di auto-simbolizzazione è che non esiste una prova della disgiunzione. La disgiunzione è immanente e dunque non disgiunge. Certo, la cosa è disgiunta dal suo non essere ma non si tratta di una vera disgiunzione poiché essa lo oltrepassa. Questo è un punto nodale per Hegel, per il quale la disgiunzione è inconcepibile, essendo impensabile. Se dovessi designare il punto di reale, dunque l'impossibile del discorso hegeliano, dirò che esso è la

disgiunzione. La disgiunzione è semplicemente il fatto che questo non è quello, in senso stretto. Che questo non sia quello non è introiettabile, è una disgiunzione pura, un'intersezione assolutamente vuota. Orbene, non esiste un'intersezione vuota in Hegel e la concatenazione generale del discorso è richiesta da quest'aspetto. Di conseguenza possiamo dire che la disgiunzione vuota sia esattamente il punto di reale del discorso hegeliano, poiché la sua esclusione è il nervo del dispiegamento speculativo.

Tutto ciò viene detto a proposito dell'infinito e del finito in un testo molto denso, che troverete tra la pagina 122 e la pagina 124 con il titolo di «Nota»[4] e che costituisce in qualche modo la conclusione del capitolo sull'esserci. Hegel sostiene che è impossibile pensare l'infinito e il finito come disgiunti, che la loro disgiunzione è l'abisso dell'impensabile e che tutti i filosofi anteriori che l'hanno fatto non hanno fondamentalmente pensato *niente*. Hanno pensato il "niente". Potremmo riassumere il percorso hegeliano sull'infinito dicendo che esso è la decostruzione di ogni pensiero disgiunto dell'infinito, poiché è un pensiero nichilista, che non pensa niente.

Hegel chiarisce prima di tutto il suo approccio, interrogandosi sul motivo per cui vengono poste certe domande. Intende più che altro riferirsi a chi domanda: «In che modo l'infinito esce fuori di sé e perviene alla finitezza?»

> Dalla risposta a questa domanda deve in generale dipendere *se si dia una filosofia* e, dando a intendere di volervi attribuire importanza, si crede allo stesso tempo di possedere nella domanda stessa un talismano invincibile, mediante il quale ci si mantenga saldi e sicuri nei riguardi della risposta e con ciò della filosofia in generale.[5]

È il discorso cristiano che viene preso di mira. Secondo Hegel non si possono porre certe domande e in un passaggio forte e singolare spiegherà che esistono delle domande che non meritano una risposta, se vengono rivolte alla filosofia; questo sarà un modo per argomentare che la filosofia interessata non vale nulla. La filosofia non deve essere definita come ciò che risponde a qualsiasi domanda, soprattutto non a queste domande. In realtà questi quesiti emergono dalla rap-

[4] Nel testo italiano l'«Annotazione» citata è alle pagine 115-118.
[5] *Ivi*, p. 116

presentazione abituale, dato che il loro senso effettivo è: "Come posso rappresentarmi il fatto che il finito esca fuori dall'infinito?". Ora, se la filosofia è fondamentalmente decostruzione della rappresentazione – e per Hegel lo è –, essa deve assolutamente rifiutare di sentirsi obbligata a rispondere alle domande che procedono dalla rappresentazione.

> Espressioni della rappresentazione sensibile, come *uscir fuori* e simili, che si utilizzano volentieri nella domanda, suscitano il sospetto che il paese di origine, donde deriva, sia il campo del rappresentare abituale e che per la risposta si attendono anche rappresentazioni che sono correnti nella vita comune, e la figura di una similitudine sensibile.[6]

La posizione di Hegel sulla definizione della filosofia è che la filosofia non ha origine in alcun modo da una domanda qualunque. La filosofia comincia con alcune affermazioni e, attraverso il suo sistema di affermazioni, stabilisce la ricevibilità di una domanda. Non esiste rischio peggiore che accettare di essere esposti alle domande irricevibili.

Sia detto incidentalmente, questa è altresì una lezione per la politica. La politica comincia con degli assiomi, delle asserzioni e non con le risposte alle domande. La politica non è per nulla obbligata a rispondere a tutte le domande che le vengono poste. Poiché queste domande hanno anche per paese natale la rappresentazione, che non è lo spazio della politica. Lo spazio della politica è quello di un trattamento delle forme di coscienza attraverso la sua propria assiomatica. La maggior parte delle cose che indichiamo con il nome di domande politiche – del tipo: cosa volete? Qual è la vostra immagine della società futura? –, sono delle domande che si situano sul terreno della rappresentazione abituale e le risposte relative non possono che essere falsate. È importante trovare sempre la procedura con la quale possiamo decostruire la domanda stessa e rendere l'eventuale verità che vi circola omogenea al sistema assiomatico.

Vi segnalo un libro molto bello su Hegel in cui questo problema figura come la linea di attacco principale: Gerard Lebrun, *La patience du concept*.[7] Attraverso certi dettagli talvolta contestabili, l'autore mette bene in evidenza che il discorso hegeliano è un discorso ininterrotto di decostruzione dei concetti filosofici anteriori e dei loro referenti e

[6] *Ibidem*.
[7] G. LEBRUN, *La patience du concept*, Parigi 1972.

che non si lascia interrogare da essi. L'autore radicalizza la tesi sostenendo che in fin dei conti questo discorso non si lascia del tutto interrogare. È come un paesaggio in cui passeggiamo e che non possiamo rifiutare. Lebrun mostra inoltre che il senso in cui Hegel disarticola e riarticola i concetti non ci consente di individuare i loro referenti. La sua ultima frase è: «In fin dei conti esiste solo un flusso crescente che ricopre i significati già conosciuti, solo un discorso paziente che crea se stesso».[8] Per l'esattezza questo discorso non è nemmeno l'immaginario, è un discorso che non ha né *recto* né *verso*, una superficie priva di referente, la quale non è esattamente in questione, poiché si tratta di una copertura di significati già noti.

Incontriamo qui un'idea molto potente, un'idea hegeliana, cioè la pazienza. È senza dubbio vero, esiste un senza-fretta del discorso hegeliano. Ogni strategia di Hegel richiede la pazienza di scoprire l'ordine in cui compare il senso del discorso. Il discorso dispiegato da Hegel è consustanziale al suo essere. Io potrei essere molto d'accordo con Lebrun sulla tesi della decostruzione. Occorre prestare attenzione a non cortocircuitare Hegel, si tratta di una pazienza necessaria. Tuttavia non penso che il discorso hegeliano non faccia che costituirsi autonomamente, penso al contrario che la sovrapposizione dei significati ben noti sia sovraccarica di sintomi di scopertura. L'immagine della sovrapposizione paziente è una bella immagine marina, ma non è totalmente adeguata. Occorre dialettizzare il senza-fretta e la pazienza tramite un principio di animazione, che non è un principio di rapidità, bensì un principio di discordanza, un principio sintomale. L'ascolto deve essere paziente ma al tempo stesso vigile, per non rischiare di mancare la sua animazione.

In tutti i domini vengono poste delle domande basate sul rappresentare abituale e ciò è perfettamente normale. La loro ricorrenza è causata dalla ricorrenza della rappresentazione. Appartiene all'essenza della rappresentazione la capacità di sopravvivere alla sua decostruzione. Il compito è infinito. A tal proposito è necessario distinguere due cose. Da una parte la falsificabilità del discorso hegeliano – nel senso popperiano –, in quanto discorso non falsificabile dunque non scientifico. Dovremmo innanzitutto discutere l'epistemologia popperiana stessa per affrontare la questione: io non sono per quanto mi riguarda in alcun modo popperiano. Dall'altra dovremmo conoscere

[8] *Ivi*, pp. 411-412.

l'obiettivo della critica: dire che il discorso hegeliano non è scientifico è una banalità. La vera questione, posta in parte da Lebrun, è sapere se questo discorso sia interpretabile. Nell'interpretazione di Lebrun, che si presenta come un percorso, c'è come l'idea che questo discorso non sia interpretabile, poiché non si lascia interrompere. Ma il fatto di essere una decostruzione non impedisce al discorso hegeliano di essere interpretabile, perché la decostruzione può essere lacunosa, incompleta e mai completabile. È importante dunque distinguere il carattere interpretabile dal carattere falsificabile nel senso di Popper. Un dispositivo che funziona secondo il regime della metafora assiomatica non per questo non è interrogabile. Volevo solamente insistere sul fatto che esso non è obbligato a rispondere a ogni domanda che gli viene rivolta. Ciò che Hegel dice non è: "Io ho risposto a tutto" (dice anche questo da qualche parte). Hegel afferma solamente che non è vero che l'essenza del dispositivo filosofico sia rispondere, colmare e infine rendere immaginario il sistema di domande della rappresentazione naturale. Al contrario si tratta di una disciplina concettuale costituta, che erige in se stessa il regime di diritto e di non diritto delle domande che è lecito porle, tenendo conto che possono esistere delle domande alle quali essa non saprà rispondere.

La domanda posta alla filosofia intendeva dunque conoscere come il finito potesse uscir fuori dall'infinito: Hegel dimostrerà, nel suo sistema, che l'infinito non può esistere inizialmente. La domanda invece presuppone un'esistenza isolata dell'infinito. Se così fosse, quest'infinito sarebbe finito. Tutto ciò Hegel lo argomenta così:

> [...] la riflessione incompiuta, rappresentante, è perciò contro questa unità nella maniera più ostinata. Ma è stato mostrato, e risulta immediatamente chiaro, che l'infinito, e precisamente nel senso in cui vien preso da quel riflettere – vale a dire come stante-dinanzi al finito –, appunto perché gli sta dinanzi, ha in lui il suo altro, è di conseguenza delimitato ed esso stesso infinito. [...] che se proprio non questo finito, per lo meno quell'infinito sia la verità – allora si potrebbe dire che questa separazione è senza dubbio inconcepibile.[9]

L'argomentazione hegeliana connessa allo sviluppo percorso è la seguente: quando ci domandiamo in che modo l'infinito divenga finito poniamo l'infinito e il finito faccia a faccia, disgiunti, e a quel punto non possiamo rispondere alla domanda. Il presupposto della

[9] *Ivi*, p. 117.

domanda non vale, poiché se l'infinito avesse di fronte a sé il suo altro, cioè il finito, sarebbe limitato. Dal punto di vista di Hegel, la domanda non è ricevibile poiché non esiste una disgiunzione. Non appena il qualcosa ha di fronte a sé il suo altro è necessario che l'abbia in se stesso, diversamente non potremmo mai distinguerlo dal suo altro. Il non vero è inconcepibile, la disgiunzione è inconcepibile, il disgiunto è una nullità. Infine, il nucleo assiomatico della questione è che il disgiunto è impensabile.

Vediamo qui emergere una questione importante: la connessione hegeliana tra il disgiunto e l'indiscernibile. Se esiste l'assolutamente disgiunto occorre che esista l'indiscernibile. Se l'altro è assolutamente altro dall'altro, non ha in sé la marca della sua alterità: se l'intersezione è vuota non saprete mai in che senso l'altro è l'altro dall'altro. Per saperlo occorre che esista un'immanenza della marca dell'altro. Dunque la questione della disgiunzione e quella dell'indiscernibile comunicano. Per Hegel l'ek-sistenza è nulla, cioè la possibilità che l'altro possa ek-sistere, che esista un'alterità irriducibile, che qualcosa ek-sista nel faccia a faccia. Il faccia a faccia è l'ek-sistenza, vale a dire ciò che si trova radicalmente al di fuori del centramento immanente. Potremmo dire che il concetto hegeliano della torsione ha la sua origine nella nullità dell'ek-sistenza. Io credo di non forzare il testo affermando che per Hegel niente ek-siste. Certo, non nel senso in cui niente è. Niente esiste, niente ek-siste, non vuol dire che niente è. È necessario comprendere che l'ek-sistenza, l'esistenza, nel senso hegeliano, è al tempo stesso un concetto della disgiunzione e un concetto dell'indiscernibile. E quest'origine della torsione nella coppia negazione/esistenza è fondamentalmente il motivo per cui l'infinito accade. Per Hegel, affinché tutto sia infinito occorre necessariamente che niente esista. Poiché se qualcosa esiste a quel punto esisterà la finitudine.

In fondo quanto detto ha una risonanza contemporanea, poiché equivale in sostanza alla formula ben conosciuta: "Se Dio non esiste tutto è possibile". Se qualcosa esiste, se Dio esiste, significa che esisterà la finitudine e dunque tutto non sarà possibile. Se al contrario niente esiste ci sarà solo l'infinito, quindi tutto è possibile.

Questa correlazione dialettica tra esistenza e infinito, per cui l'infinità dell'essere si avvale della non-esistenza, è un tema moderno, dostoevskijano, sartriano – si pensi alla pièce *Il diavolo e il buon Dio*. In un certo senso esiste un'anticipazione hegeliana che lega la sorte dell'infinito all'inesistenza. Ciononostante questa connessione si riferisce non al tragico ma alla pazienza del concetto, proprio perché

possiamo evitare il cattivo infinito. In effetti il "tutto è possibile" è per Hegel il cattivo infinito. Se dall'inesistenza deriva l'infinità dell'essere, ciò che sussisterà sarà questa razionalità non tragica per cui l'infinito può essere pensato secondo il proprio concetto senza perdersi nel vuoto. Il cattivo infinito sarà fondamentalmente la ricorrenza del vuoto, la stessa che stabilirà il "tutto è possibile" dei Moderni, la ricorrenza del vuoto e dell'angoscia. Ciò che si decide nella questione del buono e del cattivo infinito, lungi dall'essere unicamente concettuale, è esattamente il destino etico dell'infinità. Vedremo che Hegel intende proprio questo.

XVII

14 maggio 1985

Ciò che abbiamo chiarito l'ultima volta è il fatto che, per Hegel, infinito e finito non si riferiscono l'uno all'altro come il dritto e il rovescio di una forma dell'esperienza o della rappresentazione. Abbiamo un percorso in torsione tale che da un concetto arriviamo all'altro, sicché infine quest'altro sarà il primo concetto nel suo essere percorso. Preferisco parlare di torsione piuttosto che di cerchio, cioè la figura utilizzata ordinariamente a proposito di Hegel, poiché la figura del cerchio dissimula proprio il fatto che in realtà non esiste alcuna effettiva circolarità: non torniamo al punto di partenza. Certamente vi ritorniamo ma secondo una torsione che non deve essere pensata come un puro "tornato a". Dal momento in cui diciamo che l'essere del finito è l'infinito ci troviamo nel dispiegamento in torsione del concetto di finitudine e non nel ritorno puro e semplice a questo concetto.

Questa correlazione in torsione del finito e dell'infinito getta tutta una nuova luce sul problema centrale del cristianesimo, vale a dire l'incarnazione, il divenire finito nella persona di Cristo del Dio infinito. Per Hegel questa incarnazione è il tipo di "problema" che non deve essere costituito come problema, perché per porlo supponiamo, il che è falso, l'esistenza di un abisso tra infinito e finito. Per Hegel l'enigma sulla questione di sapere come il Dio infinito sia potuto giungere al finito, lungi dall'essere finito, è la verità stessa del rapporto tra i due concetti. Di conseguenza la sua posizione in merito al cristianesimo, la sua posizione filosofica, affermerà che il Cristo non propone affatto un mistero singolare, essendo al contrario il primo simbolo di una verità concettuale, cioè che l'essere del finito e quello dell'infinito, nel loro rapporto dialettico, non propongono alcuna forma di soluzione di continuità. Non esiste perciò nessun enigma.

Ciò che invece per Hegel è enigmatico e propriamente impensabile, è, abbiamo già avuto l'occasione di dirlo, il pensiero di una disgiunzione. Su questo punto esiste un reale capovolgimento hegeliano. In effetti, ciò che classicamente viene inteso come mistero (l'infi-

nito che diventa finito) è in realtà un fatto chiaro ed evidente, mentre il vero mistero è la supposta disgiunzione tra infinito e finito, la quale è inconcepibile. Di conseguenza, da un punto di vista puramente speculativo, non è il cristianesimo per Hegel a essere misterioso, è il non-cristianesimo a esserlo, è l'idea della trascendenza come separazione assoluta. D'altronde questo è uno dei molteplici esempi a cui pensa quando dichiara che la filosofia non deve essere obbligata ad accettare un problema in quanto problema. A conti fatti, per Hegel, il vero problema è quello che nessuno si pone, vale a dire: cosa distingue in ultima analisi il finito e l'infinito?

Io penso che questo problema, quello della separazione o non separazione del finito e dell'infinito, debba essere esaminato muovendo dal punto seguente. Per Hegel, il punto di reale, cioè al tempo stesso il proprio impossibile, è la disgiunzione pura. È una puntualità repulsiva, un punto di reale come oggetto fobico, se posso dirlo. È ciò che il discorso escluderà, ma vedremo che lo farà solo al prezzo di essere proprio lui, il discorso, costantemente disgiunto. Filosoficamente Hegel ha come tesi assoluta che la disgiunzione è impensabile, inconcepibile, non vera. Essa è ciò che non giunge al discorso in quanto è il niente. La disgiunzione deve essere intesa in senso logico: abbiamo a che fare con due termini la cui intersezione è vuota, due termini che non hanno niente in comune. Possiamo dire che, per Hegel, nessuna disgiunzione può essere né può essere pensabile. A tal riguardo diciamo anche che l'Altro non esiste.

Noi abbiamo già esaminato quest'esclusione dell'Altro nella sua modalità elementare: per Hegel, se si ha qualcosa *e* un'altra cosa – questa è la condizione originaria di una disgiunzione possibile – si ha immediatamente la cosa *secondo* l'altra. Ciò significa che per Hegel il solo concetto pensabile di "qualcosa e l'altra cosa" è sempre la cosa in quanto interiorità altra del suo altro, poiché ha in essa la marca della sua alterità. La cosa secondo l'altro vuol dire sempre che essa è allo stesso tempo se stessa e la negazione di sé, e in questo caso abbiamo sempre l'oltrepassamento del termine. Siccome l'oltrepassamento è iterativo, abbiamo in realtà un movimento verso l'altro, il che non consente che ci sia, in ultima analisi, la disgiunzione in senso stretto, poiché l'essenza di A, in quanto altro da B, è di oltrepassarsi verso B.

Questo schema, che ritroviamo sempre a proposito di ogni concetto, costituisce una matrice: qualunque sia la differenza da cui voi partite, questa differenza diventa oltrepassamento di se stessa verso

l'in-differenza. Impossibile pensare la differenza senza pensare che uno dei termini della differenza abbia per essenza il divenire altro. Quanto detto comporta certamente l'esclusione della disgiunzione pura, dell'intersezione vuota ed è eclatante constatare che Hegel definisca ogni pensiero della disgiunzione pura una sofistica.

> Siccome il raziocinio addotto costituisce la falsa presupposizione della separatezza assoluta dell'essere e del non-essere, non si può davvero chiamarlo *dialettica,* bensì *sofisticheria*; infatti sofisticheria è un raziocinio che muove da una presupposizione priva di fondamento, la quale si fa valere senza critica e in maniera sconsiderata...[1]

La sofistica è parimenti ciò che costringe al dilemma. In effetti le asserzioni sofistiche, secondo Hegel, vogliono sempre condurvi a un "o pensate questo o pensate quello, non ci sono vie di mezzo". È interessante constatare che egli effettua un rovesciamento dell'immagine tradizionale della sofistica, cioè "io mi sforzo di connettere tutto", "tutto è in tutto", nell'immagine inversa, ad esempio "esiste il disgiunto". Questa è d'altronde una cosa che Kierkegaard, il quale ha considerato se stesso l'avversario storico di Hegel, ha compreso molto bene. In *Aut Aut,* uno dei suoi libri più elaborati, il concetto di alternativa è cruciale. Il concetto più originale di Kierkegaard è la disgiunzione. Di lui diciamo tradizionalmente che oppone alla logica dialettica totalizzante di Hegel un punto di vista esistenziale e lo consideriamo come l'antenato dei filosofi esistenzialisti, delle dottrine che affermano l'irriducibilità originaria dell'esserci singolare e ricusano il principio di totalizzazione storico-concettuale del quale Hegel è il punto di arrivo. Ora è importante capire che, logicamente, il punto fondamentale è quello della disgiunzione e della congiunzione e che la questione dell'esistenza, quella del rapporto dell'essere e dell'esistenza, è in parte inferita dalla questione della disgiunzione e della congiunzione. Ciò che Kierkegaard tenta di organizzare nella macchina da guerra contro la sistematica hegeliana è parimenti sistematico. L'effettivo rapporto tra Kierkegaard e Hegel non consiste nel confronto tra le metafore del cristianesimo sofferente contro quelle del cristianesimo trionfante, o la legge dell'esperienza esistenziale contro la sistematica concettuale, la vita contro il concetto, l'esistenza contro il sistema. Si tratta in

[1] G.W.F. HEGEL, *Scienza della Logica. Libro primo. L'essere (1812),* cit., p. 76.

realtà dello scontro tra una sistematica disgiuntiva e una sistematica congiuntiva. Non è vero che occorra necessariamente ricusare la disgiunzione per creare un sistema. La sistematica kierkegaardiana pone la disgiunzione come un principio di sviluppo del pensiero e dei concetti. Da questo punto di vista, in luogo di dire che Kierkegaard ha criticato Hegel, sarebbe più giusto dire che egli ha nominato il punto di reale hegeliano, ossia l'impossibilità della disgiunzione. Così facendo, egli ne taglia il nodo, naturalmente. Ma possiamo altresì dire che ne dispiega la verità. Kierkegaard è in posizione di alterità in rapporto a Hegel perché nomina la causa del discorso hegeliano.

In Hegel ritroviamo sempre la torsione, che è la matrice generale del suo discorso, poiché è impossibile che l'altro ek-sista. Appena si fa ek-sistere B ad A, occorre che A pervenga a B e di conseguenza l'ek-sistenza non si sostiene più. Per essere pienamente rigorosi, potremmo dire: l'ek-sistenza in Hegel non può in-sistere. Non possiamo avere insistenza dell'ek-sistenza. Se vogliamo utilizzare queste tre figure della posizione topologica quali l'insistenza, l'esistenza e la consistenza, diremo che la convinzione profonda di Hegel è che esiste la consistenza del concetto, del pensiero, o in altre parole che esiste il pensabile, solo se l'esistenza non insiste. Al contrario la massima kierkegaardiana è che l'esistenza insiste, che il disgiuntivo perdura. Non c'è consistenza – questa per lui è la salvezza – se l'ek-sistenza insiste, se la disgiunzione è mantenuta. Per Kierkegaard la salvezza non è mai la riconciliazione, la quale rappresenta ai suoi occhi la figura hegeliana. Per Hegel, al contrario, esiste sempre la torsione, poiché la torsione è la dinamica della nullità dell'esistenza. Ciò che esiste deve rivelarsi nullo, cioè incapace di insistenza.

A proposito del finito e dell'infinito Hegel dice quanto segue:

> Si può allora dire che l'infinito esca fuori verso il finito e precisamente proprio perché non ha alcuna verità, non ha in se stesso sussistenza alcuna: allo stesso modo, inversamente, il finito, per la medesima ragione della sua nullità, entra nell'infinito.[2]

Ciò significa che né il finito né l'infinito possono ek-sistere in relazione all'altro; considerati come esistenza, essi non sono nulla e, di conseguenza, devono entrare l'uno dentro l'altro affinché esista l'insi-

[2] *Ivi*, p. 117.

stenza effettiva e infine la consistenza concettuale. Quanto alla formula che vi ho appena letto e che materializza la consistenza hegeliana, noterete che è simmetrica: non differenzia il finito e l'infinito dal punto di vista della nullità dell'esistenza. Per quanto concerne l'esistenza, il finito non è più nullo dell'infinito. Queste sono due nullità simmetriche, due incapacità di insistenza.

Ora, la questione è sapere come Hegel in fin dei conti asimmetrizzerà questa simmetria.

Formalmente eccovi il problema. Si può dire di B la stessa cosa di A. L'essere di B è giungere ad A. Se A e B sono il finito e l'infinito, esiste la simmetria. Ma c'è un enigma dell'asimmetria che potremmo formulare nella maniera seguente. A prima vista tutto ciò che ek-siste è nullo (non c'è una disgiunzione) e ogni cosa posta nella sua differenza giunge a ciò da cui differisce. Tuttavia, se dimostriamo che c'è asimmetria in un momento qualunque del processo è anche possibile, credo, che una cosa esista meno dell'altra, e che, di conseguenza, la differenza ricada parimenti nell'ek-sistenza. Orbene, non è così che Hegel concluderà. Egli conclude con la formula: «L'infinità è la determinazione del finito, cioè ciò che è in sé»[3] e non, come sarebbe prevedibile, con la legittimità eguale dell'altra formula, cioè «il finito è la determinazione dell'infinito, cioè ciò che è in sé». Vedremo che, per l'appunto, *l'eventualità della simmetria delle due formule è* il cattivo *infinito.*

Incontriamo adesso un problema concettuale che porta molto lontano, cioè al carattere soggiacente della questione del soggetto in tutto quest'affare. Vediamo come stanno le cose. Se ogni differenza perviene all'in-differenza, non esiste la disgiunzione, ma se essa vi perviene in un solo senso, occorre che esista la disgiunzione. In effetti ci sarà almeno questa disgiunzione per cui qualcosa del termine di partenza non è contenuto nel termine di arrivo, quindi solo il termine di partenza ha la potenza di far pervenire l'indifferenza. Se questa dialettica non esiste e non si dispiega che da A verso B, se dunque la verità del pervenire all'in-differenza è orientata, se l'infinito è la verità del finito in un altro senso in cui il finito non è la verità dell'infinito, voi reintroducete il disgiuntivo. Questo disgiuntivo fa esistere qualcosa di A che ha una potenza non detenuta da B e che deriva precisamente dal fatto che la dialettica dell'inscrizione interna della differenza avviene dalla parte di A. Questa non sarà una disgiunzione pura di A e di B intesi nella

[3] *Ibidem.*

loro globalità, ma una disgiunzione di qualcosa di A e di qualcosa di B. Ne segue che, se esiste un'asimmetria, occorre che esista anche il disgiuntivo. Ora, per Hegel il disgiuntivo non esiste. Questo è il suo punto di reale, di impossibile. Come procede? Come riesce a salvare simultaneamente l'asimmetria e l'esclusione del disgiuntivo?

Trovate qui a mio avviso il problema cruciale del dispositivo hegeliano. Riassumerò volentieri l'*impasse* propria, dunque l'estrema tensione di questo discorso nella domanda seguente. Cos'è che può creare un'asimmetria senza far esistere la disgiunzione, cioè il vuoto? La disgiunzione è il vuoto, cioè il fatto che questo e quello non hanno niente in comune. Cosa può dunque creare un'asimmetria senza il vuoto? L'architettura della risposta di Hegel è, come possiamo immaginare, di grande complessità. Noi la vedremo per tappe.

Prima di affrontare questa questione occorre per inciso ritornare sul concetto hegeliano dell'esistenza. Quale ruolo può avere l'esistenza per chi non ammette la disgiunzione? Poiché è vero che nelle filosofie della disgiunzione, come quella di Kierkegaard, o per molti aspetti quella di Kant, che procedeva costantemente per disgiunzione, "esistenza" nomina sempre il disgiuntivo. Ciò che rende l'esistenza altra cosa dall'essere, dunque la dialettica dell'essere e dell'esistenza, è il disgiuntivo, poiché è ek-sistere all'essere che consente di esistere, dunque di essere. Ma se l'esistenza non è l'essere, ciò avviene necessariamente secondo la modalità del disgiuntivo. Senza il disgiuntivo non si può distinguere l'esistenza dall'essere.

Potremmo avere la tentazione di concludere che non esista un concetto dell'esistenza in Hegel, proprio per il fatto che non esiste il disgiuntivo. Abbiamo notato l'anno scorso che la libertà in Kant è assolutamente disgiuntiva, perché essa è fondata sull'autonomia della volontà, il non-incatenamento, la rottura con l'ordine fenomenale. Per Kant, la libertà del soggetto in quanto tale, ossia l'esistenza – del soggetto purché ek-sista –, richiede il disgiuntivo.

Orbene, io affermo che *in Hegel esiste l'esistenza* ed è interessante vedere come questo concetto non sia precisamente un concetto dell'ek-sistenza. È un concetto *dell'esistenziale non disgiuntivo*.

L'esistenza in Hegel è innanzitutto, in modo molto caratteristico, un capitolo della dottrina dell'essenza. Nella *Logica* troviamo a tal proposito un'indicazione formale interessante: l'esistenza costituisce una sezione dell'essenza e il capitolo sull'essenza segue la grande se-

zione sull'essere. Abbiamo l'essere, l'essenza e l'esistenza, la quale è una sottosezione della trattazione dell'essenza. In verità la tesi fondamentale di Hegel è che l'esistenza non è che una declinazione modale essenziale dell'essenza, la quale è a sua volta il processo di determinazione dell'essere. Non avremo dunque una disgiunzione tra essenza ed esistenza. Avremo piuttosto questa grande formula: *tutto ciò che* è *esiste*. Anche in questo caso in torsione. L'esistenza non sarà semplicemente l'essere o l'essenza, sarà l'essenza dell'essenza, così come l'infinito è l'essere del finito.

Nel capitolo sull'esistenza Hegel comincia dicendo quanto segue: *Occorre comprendere che la cosa è prima di esistere.* Il punto di partenza è in apparenza disgiuntivo poiché "prima" non ha alcuna significazione temporale. Nell'architettonica intemporale del concetto, l'essere della cosa precede la sua esistenza. È assolutamente il contrario in Kant, poiché nella sua filosofia troviamo il carattere profondamente disgiuntivo della relazione essere/esistenza. Già il soggetto morale di Kant esiste prima di essere. Io dico "già" a proposito del soggetto morale di Kant poiché sapete senza dubbio che la formula con la quale in una certa epoca si sintetizzava l'esistenzialismo sartriano era: l'esistenza precede l'essenza. Ma questo, cioè che l'esistenza possa essere *prima* dell'essenza, Kant poteva già dirlo, precedendo Kierkegaard e Sartre. In Hegel abbiamo la formula inversa, poiché ciò che riempie questo "prima", ciò che consente la mediazione tra l'essere e l'esistenza, è l'essenza.

Quindi, dialetticamente, esaminiamo la prima tappa: come passiamo dall'essere all'essenza? L'essere è la stessa cosa del puro niente. Tutto comincia qui: se tentate di pensare la differenza dell'essere e del niente capirete sicuramente che l'uno accade come l'altro. Dunque l'essere è pura negatività, indeterminazione assoluta, ed essendo ciò, il suo essere è accadere come determinazione essenziale. E l'essenza è l'essere dell'essere, è questo essere assolutamente determinato che è l'essere dell'essere come assolutamente indeterminato. Di conseguenza avete l'essere, poi l'essere dell'essere dell'essenza, che rovescia l'indeterminazione in determinazione, e infine avete l'essere dell'essenza che è l'esistenza, poiché occorre che l'essenza sia, si deve avere un essere dell'essenza. L'essere dell'essenza non potrebbe essere semplicemente una nuova determinazione, dato che l'essenza è assolutamente determinata, dunque l'essenza è una mediazione. Occorre che l'essere di quest'essenza sia l'assolutamente im-mediato e dunque è necessario che esista ciò che esiste nel senso dell'immediatezza, nel senso di ciò

che si dà, si presenta, si manifesta. Schematicamente, per chiarirvelo: l'essere è la pura astrazione, l'essenza è la mediazione determinata (ciò che determina l'indeterminazione dell'astrazione) e l'esistenza è l'immediato della mediazione, è il fatto che l'essenza è data, che essa esiste.

Hegel utilizza delle immagini. L'esistenza, dirà, è il «sorgere» dell'essere nel pericolo di ciò che egli chiama l'abisso, dove l'essenza può inoltrarsi. In un certo senso, essendo l'essenza l'essere dell'essere, essa non è e può inabissarsi in un vortice. Dato che l'essere è l'indeterminato, il non essere si aggira, poiché avete l'alternanza dell'essere indeterminato nella determinazione. L'essenza, dice dunque Hegel, è vicina al pericolo dell'abisso del non essere e ciò che assicura il suo essere è l'esistenza, la quale è sempre il sorgere dell'essenza sull'abisso dell'astrazione non essente in cui essa si è determinata. La determinazione dell'essere dell'essenza avviene sul fondo del niente. È nell'abisso del non essere in cui l'essenza si determina che l'essere dell'essere dell'essere ek-siste. L'esistenza è infine l'essere dell'essere dell'essere: l'essere è pura astrazione identica al niente; l'essere dell'essere è la determinazione essenziale: e il terzo termine, l'essere dell'essere dell'essere, è l'esistenza come pura immediatezza e come sorgere.

È particolarmente interessante constatare che a "sorgere" per Hegel sia l'essere dell'essere dell'essere, cioè il fenomenale, l'esperienza, l'esperienza in tutte le sue dimensioni. L'esistenza è dunque il terzo tempo dell'essere. Dobbiamo avere la consapevolezza che non ci troviamo in una dialettica binaria, che sia quella dell'essere e dell'esistenza, dell'essenza e dell'esistenza, del soprasensibile e del sensibile, del mondo intelligibile e del mondo sensibile. In tutte queste dialettiche binarie ciò che esiste è nella posizione di essere dell'essere. Le Idee di Platone sono l'essere realmente esistente dell'apparenza sensibile, esse sono l'essere dell'essere. Le dialettiche binarie del tipo apparenza/essenza, che sono in realtà disgiuntive, pongono sempre l'esistenza come l'essere dell'essere, come verità disgiuntiva. La verità dell'essere è sempre un superamento di questa disgiunzione che, in Kierkegaard, si chiamerà salvezza o conversione e, in Platone, ascensione. Tutti i filosofi della disgiunzione hanno bisogno di un pensiero del superamento della disgiunzione, di un pensiero che conservi e detenga la disgiunzione.

Al contrario, nel pensiero hegeliano non disgiuntivo, il sorgere esistenziale è in terza posizione. Esso è necessariamente l'essere dell'essere dell'essere. Poiché, non essendoci la disgiunzione, l'esistenza (la comparsa, il sorgere) si insedia nel momento in cui la differenza ha com-

piuto il percorso della sua in-differenza. Abbiamo detto che l'essere di A era di pervenire a B. Questo sorgere è dunque l'essere dell'essere, ma vedete che questo sorgere è l'essenza di A. Ciò che potete pensare come l'essenza del termine A è precisamente il movimento attraverso il quale, oltrepassando il suo termine, esso arriva in B. Quanto detto non risolve la questione di sapere in che misura questo processo avvenga, cioè esista; inoltre l'esistenza non può darci alcuna disgiunzione. Quindi, in fin dei conti, cosa esisterà? Ebbene, non l'essenza di A in quanto perviene a B ma *l'essenza dell'arrivo stesso di A in B*. Possiamo dire che il movimento è l'essenza. E cos'è che esiste? È il movimento in effetti, ma il movimento *completo*: ciò che esiste è A in quanto realmente giunto a B e non il divenire in quanto divenire. Poiché se l'esistere fosse il divenire – come per Deleuze ad esempio – voi avreste un residuo disgiuntivo, dovremmo pensare separatamente A e B, avreste ciò che giustamente Deleuze chiama una «sintesi disgiuntiva». E in effetti, se si pensa che ciò che esiste è il puro divenire di A verso B, si sarà obbligati a incorporare nell'esistenza il residuo disgiuntivo per cui B non è ancora raggiunto. Si resterà in questa parte del vuoto in cui l'essenza di A, non essendosi ancora dispiegata fino all'arrivo in B, è ancora nel dover-essere. Come vedremo, è questa visione delle cose, in cui sussiste ancora una disgiunzione, dunque un vuoto, che verrà chiamata da Hegel il cattivo infinito. Il cattivo infinito consiste nell'immaginarsi che l'esistenza sia il movimento stesso di A verso B. Ne risulta che l'esistenza è l'essere dell'essere, dunque l'essere di A. Il buon infinito consiste invece nel pensare che l'esistenza (dell'infinito) non è l'essere dell'essere, bensì l'essere dell'essere dell'essere, dunque l'essere dell'essenza, se chiamiamo essenza il secondo tempo. Si chiamerà "essere" l'immediato astratto, tale che potremmo immaginare che in esso si pensi la disgiunzione, poiché è il registro dell'astrazione. Si chiamerà "essenza" la determinazione dell'oltrepassamento, ossia il momento della determinazione che mette fine all'attrazione della differenza. Ricordo tuttavia che l'essenza in quanto tale non esiste: essa è sospesa sopra l'abisso del suo essere; diversamente esisterebbe il disgiuntivo. Infine, si chiamerà "esistenza" il momento in cui l'arrivo di A in B è immediatamente dato, il momento in cui ci troviamo nell'esposizione dell'esistenza dell'essere in quanto tale.

Così l'essere del finito è l'infinito *stesso*, non è il cammino verso l'infinito. In fin dei conti e per schematizzare, l'esistenza risulta quando abbiamo compreso che B è realmente l'essere di A e che ciò che "sorge" è B in quanto essere di A.

L'essenza, dirà Hegel, deve apparire. Formula importante che inverte in un certo modo la dinamica generalmente mostrata del rapporto tra l'essere, l'apparenza e l'essenza. Secondo questa visione classica si deve risalire dall'apparenza all'essenza. Per Hegel invece la formula fondamentale è che l'essenza deve, necessariamente, apparire. Ciò vuol dire che il divenire verso l'altro dallo stesso deve compiersi. Il finito deve mostrare che l'infinito è il suo essere, deve mostrarsi come tale. In una metafora cristiana questo vuol dire che Dio *deve* incarnarsi. L'incarnazione non è una decisione singolare di Dio, né una grazia. L'essere dell'essere dell'essere accade, sorge, è questo il vero senso della formula iniziale "tutto ciò che è esiste". Niente si ferma all'essenza. Di conseguenza l'essenza dell'essenza è l'esistenza, dunque l'essere dell'essere dell'essere.

Per Hegel l'esistenza non ek-siste affatto. L'esistenza è semplicemente l'insistenza dell'essere. E la mediazione di questa insistenza è l'essenza. Hegel scrive: *tutto ciò che è esiste. La verità dell'essere è di essere non un immediato primo ma l'essenza sorta nell'immediatezza.* Da questo punto di vista, l'esistenza è la verità dell'essere e non l'inverso.

Troverete il riassunto di questa dialettica nel secondo libro della *Logica*, alla fine dell'introduzione del capitolo sull'esistenza. Per esempio:

> Così l'esistenza non è qui da prendersi quasi un *predicato* o quasi una *determinazione* dell'essenza, in modo da poter dire con una proposizione: L'essenza esiste, ossia *ha* esistenza; – ma l'essenza è passata nell'esistenza; questa è la sua assoluta estrinsecazione, al di là della quale l'essenza non è rimasta. La proposizione dunque sarebbe: L'essenza è l'esistenza; essa non è diversa dall'esistenza.[4]

Ne consegue che l'esistenza è l'essere stesso dell'essenza, l'immediato-niente; non esiste alcun resto. Questo è un punto fondamentale. Ciò che esiste è l'essenza, nel senso della sua trasmigrazione nell'esistenza che non lascia alcun resto.

Detto questo, abbiamo davvero l'armatura concettuale più rigorosa che appartenga a una filosofia non disgiuntiva dell'esistenza, la quale evidenzia con estrema forza che ciò che chiamiamo "esistere" non è che una figura dell'insistenza dell'essere. In aggiunta compren-

[4] G.W.F. Hegel, *Scienza della Logica*, cit., vol. II, p. 541.

diamo che per realizzare l'insistenza occorrano tre tempi. Al contrario per le filosofie disgiuntive l'esistenza è un secondo tempo da cui il divenire è separato, ecco perché queste filosofie non implicano l'essere che insiste nell'esistere. Una volta determinata come secondo tempo, l'esistenza ek-siste all'essere.

Per Hegel invece è profondo il legame tra l'esclusione della disgiunzione, la definizione dell'esistenza come essere dell'essere dell'essere e l'idea che questo processo avvenga senza resto, che l'esistenza è esaustiva, che tutto ciò che è esiste.

D'ora in poi il problema sarà quello di sapere in che senso l'infinito esiste. Abbiamo parlato di oltrepassamento del termine, ma questo non accerta l'esistenza poiché è l'essere dell'essere. Abbiamo, a rigore, determinato l'essenza dell'infinito ma non la sua esistenza. Qualcosa dell'essenza dell'infinito viene sfiorata nell'idea dell'oltrepassamento, che è l'essere stesso del finito, ma se ci atteniamo a questo abbiamo ancora il disgiuntivo. È un altro modo per dire che ancora l'infinito non esiste. Siamo ancora sopra l'abisso, siamo in ciò che sospende l'essenza al di sopra del niente. Al punto in cui ci troviamo il problema non è quello dell'esistenza dell'infinito, ma la sua essenza minacciata. Come vedremo la prossima volta, è quest'infinito essenziale ma inesistente che Hegel chiamerà il cattivo infinito.

XVIII

21 maggio 1985

Comincio riprendendo il soggetto delineato l'ultima volta, ossia la differenza tra filosofie disgiuntive e filosofie non disgiuntive. Il problema che Hegel si pone è quello di forcludere la disgiunzione e determinare tutto nel regime dell'insistenza. È importante capire che in questi due tipi di filosofie gli ostacoli, cioè i punti di reale, le difficoltà, non sono assolutamente gli stessi. Nelle filosofie disgiuntive, spesso caratterizzate come filosofie esistenziali – in cui l'esistenza non è mediata perché esiste in modo immediato in un secondo tempo –, la difficoltà propria è conoscere il regime della consistenza. C'è dell'altro nelle filosofie disgiuntive, ma cosa consiste secondo il regime dell'assolutezza dell'altro? Esiste una consistenza, una salvezza? L'acutezza del problema della salvezza è dovuta al fatto che, giacché c'è l'Altro assoluto, quest'Altro non è riducibile allo stesso, non esiste insomma questa figura predisposta della salvezza che è la riconciliazione *necessaria* tra l'esistenza e l'Altro. Ne risulta un aspetto rischioso, problematico, incerto, della salvezza e dunque, in ultima analisi, della consistenza, compresa la consistenza del soggetto. Si tratta di filosofie tragiche, in cui sussiste non solo un elemento irriducibile di scommessa rischiosa sulla salvezza, ma anche una non riconciliazione.

Il disgiuntivo è in un certo senso la logica del tragico. Esiste la tragedia poiché una riconciliazione è impossibile e la salvezza è inaccessibile. Parliamo della tragedia quando rileviamo una disgiunzione radicale, quando qualcosa, non potendo essere congiunta o salvata, viene perduta.

Nelle filosofie non disgiuntive, come quella di Hegel, l'ostacolo fondamentale è di altra natura. Dato che regna l'insistenza, cosa non la rende puramente e semplicemente una ripetizione? Dato che l'esistenza è l'insistenza dell'essere, come possiamo evitare la monotonia dello stesso? Il rischio è che, non esistendo l'altro, tutto possa ripetersi nella figura tediosa dell'insistenza. Di conseguenza, se nelle filosofie disgiuntive l'orizzonte era il tragico, nelle filosofie non disgiuntive l'o-

rizzonte è la noia. *Il progresso all'infinito*, dice Hegel in un testo che studieremo più in là nel dettaglio, *è la monotonia di una ripetizione, un avvicendarsi noioso e sempre identico tra questo finito e quest'infinito.*

Il cattivo infinito è l'apparizione nella traiettoria hegeliana della minaccia della noia, cioè dell'insistenza come pura ripetizione, della tirannia della legge dello stesso, per cui infine la determinazione (la determinatezza) è al contempo indeterminazione, poiché ciò che è determinato lo è stato già da sempre e non accade nient'altro. Sicché alla massima: "se esiste dell'altro probabilmente non esiste la salvezza ed ecco la tragedia", s'oppone la massima: "se l'altro e la disgiunzione non esistono, a quel punto regneranno la ripetizione e la noia".

Le filosofie disgiuntive sono sempre messe di fronte alla sfida di dover in ultima analisi far accadere lo stesso. Prendete ad esempio Pascal e Kierkegaard: Dio è in una posizione di alterità assoluta rispetto al creato e all'uomo, esiste dunque un divario fondamentale, una completa separazione tra la condizione umana e la trascendenza divina. Di conseguenza, l'intera questione è pensare ugualmente un'anima capace di essere salvata. E per poterlo fare occorre valorizzare la pura narrazione religiosa, fuori da ogni razionalità dimostrativa. Bisogna credere. Poiché, a conti fatti, il soggetto cristiano in quanto tale è malgrado tutto meno lontano dall'Altro rispetto agli altri soggetti: il Cristo esiste per sopportare la mediazione, tutto l'enigma dell'alterità si concentra in Lui.

Nelle filosofie non disgiuntive, in cui il problema è invertito, la domanda diventa: come può nascere l'altro? Come possiamo evitare di trovarci sempre nel cattivo infinito della ripetizione? Ovviamente, affinché l'altro accada occorre in un certo senso che sia contenuto nello stesso, occorre che esista un'alterità intrinseca dello stesso. È necessario dunque l'irripetibile nella ripetizione. Ora, cos'è irripetibile? Ebbene, in un certo senso, è la ripetizione stessa. La ripetizione ripete, e ciò che si ripete è rigorosamente nel regime dello stesso, ma la questione è sapere se possiamo far accadere quest'altro che si situa tra la ripetizione come processo e il ripetuto come identità. In questo genere di filosofia l'unica soluzione per l'altro è mostrare che, pur essendo l'operazione stessa del ripetibile, la ripetizione non si ripete. Occorre che esista qualcosa di irripetibile non in ciò che si ripete ma nel tragitto stesso della ripetizione, cioè nella sua legge. E così, nelle filosofie non disgiuntive, *il principio dell'altro è la legge*. Ciò che esiste d'altro nello stesso è la sua legge.

Nelle filosofie tragiche, ciò che c'è di stesso nell'altro non è per niente la legge; è, come si vede nel caso del Cristo, l'eccezione, dunque un evento. Ciò che costituisce la possibilità dello stesso, cioè della salvezza, è necessariamente evenemenziale, poiché solo una singolarità può portare lo stesso in seno all'altro. Al contrario, nelle filosofie non disgiuntive, è nella legge che troviamo l'altro dello stesso. Ne segue che il buon infinito è semplicemente il cattivo infinito stesso, inteso non come risultato – perché altrimenti ripeterebbe solo il finito – ma come legge. In quanto legge di questa ripetizione il buon infinito diventa pensabile in sé e per sé come infinità pura, cioè come infinità buona.

Questo pensiero è al tempo stesso di estremo interesse e di estrema tensione poiché pone un problema più generale. Se infatti avete un processo ripetitivo, ad esempio una figura dello stesso, è possibile pensare la legge della ripetizione come alterità interiore, immanente, dunque come disgiunzione immanente? Poiché se le cose stanno così, non avrete bisogno di un'alterità trascendente o ek-sistente per passare a un'altra sequenza dello stesso. E quest'altra sequenza non sarà la stessa. Passerete dalla ripetizione alla ripetizione senza avere questa stessa ripetizione poiché avete un principio disgiuntivo immanente, cioè un principio di periodizzazione. Trattasi di qualcosa che resta nella ripetizione in modo formale ma periodizzato, nel senso che la legge della ripetizione cambia, non si ripete. La visione generale delle cose in questo tipo di filosofia è che l'alterità immanente regola delle sequenze. La differenza è differenza tra sequenze. Voi non avrete mai a rigore due termini in disgiunzione pura, avrete delle sequenze distinte, le quali rientrano tutte in un certo senso nella legge dello stesso. Quando le cose cambiano non si verifica per l'esattezza l'avvento di *un* altro bensì di un'altra legge. E non appena avete un'altra legge, i termini che si ripetono nel regime della nuova legge non sono comparabili agli altri. Non esiste una misura comune, né ha senso dire che essi sono disgiunti.

Il nucleo assoluto della cosa è l'individuazione della legge come alterità immanente. Si tratta di un punto nodale, fondato sul fatto che ogni ripetizione è regolata, ed è per questo che esiste l'altro. Abbiamo sempre qualcosa sotto mano per interrompere una ripetizione, cioè la legge della ripetizione stessa, perché essa è il suo punto di alterità intrinseco. Per contro, ciò che interrompe l'alterità nelle filosofie tragiche non può mai appartenere all'ordine della legge, poiché ciò che presenta una figura dello stesso è strettamente evenemenziale. È quindi l'esatto contrario.

Sicché ricadiamo nel paradosso seguente, molto illuminante sulla questione del destino delle filosofie, cioè che, contrariamente a tutto ciò che potremmo immaginare, l'evento, nelle filosofie tragiche, non è la ricerca dell'altro, bensì è la ricerca dello stesso, l'assunzione dello stesso. In effetti, nello spazio tragico l'evento è sempre il cardine in cui può essere presentata eventualmente una figura dello stesso. È per questo motivo che occorre comprendere che non è ciò che accade a essere tragico. L'essere è tragico, perché è il luogo dell'alterità assoluta. Paradossalmente, ciò che accade nella tragedia – anche le cose peggiori come la morte o l'omicidio – resta un'occasione dello stesso. L'evento è salvatore, non perché esista sempre la salvezza, ma perché è un'occasione di salvezza. Con l'eventualità del consolidamento del tragico nel caso in cui questa occasione venga mancata e si ritorni nell'altro. Ciò non toglie comunque che l'evenemenzialità sia un'occasione dello stesso.

Nell'universo non disgiuntivo è la legge a essere un'occasione dell'altro. Potremmo pensare spontaneamente che la legge sia il regime della ripetizione e dello stesso, ma, in quanto legge *dello* stesso, essa è anche la sua alterità immanente. Nella rappresentazione corrente si colloca generalmente l'evento nell'altro e la ripetizione nello stesso, mentre l'articolazione vera e propria e profonda prevede l'esatto contrario. È necessario riferirsi alle filosofie soggiacenti. Ciò che esiste nell'universo tragico è la possibilità di eventi salvatori, e c'è solo l'evento a essere salvatore poiché ciò che è tragico è l'essere in quanto tale. Nel tipo non disgiuntivo, al contrario, la legge è un'occasione dell'altro poiché l'evento non è che il ripetuto. Ciò che accade è nel regime dello stesso. Potremmo dire certamente che nell'universo tragico esiste qualcosa come "è l'evento che fa legge", ma ciò significa che è solo l'evento a essere un'occasione dello stesso. Nel secondo universo, quello delle filosofie non disgiuntive, l'evento scaturisce dalla legge.

Eschilo, come ogni grande tragico, rappresenta l'articolazione complessa dei due universi. *L'Orestea* racconta a mio avviso l'avvento di un universo non disgiuntivo muovendo da un universo disgiuntivo. La soluzione generale, vale a dire la possibilità di trovare *hic et nunc* il regime dell'altro nella legge, si trova nelle *Eumenidi*. Siamo partiti da un universo tragico, il cui regno del disgiuntivo originario è stato risolto da un evento. Quest'evento però presenta ancora lo stesso, poiché propone di vendicare il crimine anteriore (il sacrificio di Ifigenia da parte di Agamennone) con un altro crimine (l'omicidio di

Agamennone da parte della moglie Clitemnestra e il suo amante Egisto). Per Eschilo questa è un'impasse, poiché l'universo fondamentale al quale egli intende condurre la tragedia è un universo non disgiuntivo: alla fine del ciclo, Atena fonda un tribunale neutro che pone fine alla ripetizione delle vendette instaurando una Legge. *L'Orestea* è una tragedia esemplare, ma si dovrebbe mettere "tragedia" tra virgolette, poiché essa è infatti la tragedia della fine della tragedia. La proposta eschiliana ricostruisce nella finzione teatrale il modo in cui l'universo disgiuntivo tragico giunge all'universo non disgiuntivo, nel quale il solo punto d'altro sarà la legge. Eschilo rappresenta il passaggio da una matrice a un'altra. Il soggetto della pièce rimanda non a un'unica disposizione filosofica bensì a due, poiché il soggetto della pièce è il passaggio dall'uno all'altra.

L'universo hegeliano, contrariamente a ciò che a volte è stato detto, non è un universo tragico, è un universo in cui il principio maggiore prevede che la legge sia una possibilità dell'altro e in cui regna una periodizzazione non disgiuntiva. Il punto di profondità più radicale è raggiunto da Hegel nel momento in cui si trova davanti alla ripetizione e deve in qualche maniera dissigillarne la legge. Questi sono i passi più significativi del discorso hegeliano, quelli in cui ci troviamo realmente di fronte al rischio dello stesso e alla noia della ripetizione. Occorre trovare nella ripetizione stessa l'immanenza dell'altro. È esattamente qui che si situa il passaggio dal cattivo al buon infinito. Il cattivo infinito è il momento in cui l'insistenza si presenta come ripetizione e in cui si dovrà trovare nella legge stessa della ripetizione il modo di rialzarsi per compiere una proposta di alterità. Ma quali saranno gli operatori di questa ripresa? Questo è il problema al quale siamo condotti.

Ciò che qui è in gioco è l'uscita dalla noia, che è in un certo senso la forma hegeliana della dannazione. Nel tragico, la forma della dannazione non è la noia, non ci si annoia mai. Sorge spesso una questione durante la lettura di Pascal o di Kierkegaard: l'uno e l'altro parlano di salvezza ma si ha come l'impressione che la salvezza sia proprio ciò che non vogliono. In termini pascaliani la salvezza è la tragedia risolta. Ci troviamo nell'omogeneità della felicità e di conseguenza dinanzi a tutte le figure pascaliane della noia. In queste filosofie tragiche avvertiamo che si preferisce la tragedia. La possibilità dello stesso e della salvezza esiste sempre, ma è necessario che essa sia quanto più incerta e aleatoria possibile. Percepiamo un diletto profondo quando Pascal dice che certamente occorre cercare la salvezza, ma che, in fin dei conti, Dio potrebbe non salvare nessuno. Avvertiamo che questo è il suo desiderio, fondamentalmente. Poiché il

desiderio è dalla parte della tragedia, come ciò che protegge dalla noia, anche se al prezzo del peggio. Nelle filosofie non disgiuntive, al contrario, il pericolo è la noia, ma il desiderio è la noia, l'omogeneità concettuale, è lo stesso e la sicurezza. In Hegel esistono certi punti di romanticismo tragico, ma non sono che occasioni passeggere.

Questi due orientamenti, che rappresentano dei sintomi filosofici, sono delle figure del soggetto. È evidente che esiste nelle filosofie a dispositivo tragico un che di irriducibilmente isterico – che dipende altresì da un'isteria mascolina –, cioè l'impazienza assoluta dinanzi alla proposta dello stesso, la quale certamente deve essere fatta, ma sempre nella laminazione precaria del suo essere. È altrettanto evidente che le filosofie non disgiuntive sono, con sfumature e gradi diversi, ossessive-paranoiche e che, malgrado tutto, la chiusura dello stesso resta il loro principio desiderante organico. Il regime di verità che circola nei due dispositivi non è lo stesso.

Sosteniamo senza esitare che esiste della verità in questi due dispositivi. Possiamo riprendere ciò che dico spesso a proposito di Platone e Aristotele, in un altro registro. Occorre avere la forza e la grandezza d'animo per trattenere il regime di verità di questi due dispositivi, cioè per pensare tanto la loro disgiunzione quanto la loro congiunzione. È evidente che Hegel stesso è una sintesi dei due dispositivi, per questo egli sa molto bene come parlare del tragico, come avvalersene nel testo stesso.

Potremmo certamente sostenere che esistono due tipologie completamente diverse di filosofie. Per quanto mi riguarda, il metodo che propongo è differente, esso riconosce in entrambi i casi ciò che è messo in circolazione come verità del soggetto. Sappiamo d'altra parte che l'ossessivo e l'isterico non insegnano all'analista le stesse cose sull'inconscio, ma sappiamo anche che non dobbiamo scegliere tra i due. Io penso che le due tipologie di filosofie offrano sul soggetto, che è in definitiva l'unico oggetto della filosofia, importanti regimi di concetti, di sintomi e una circolazione di verità. Sono solo filosofie diverse.

È sorprendente constatare che alla fine di quest'anno avremo studiato solo filosofie non disgiuntive, cioè Aristotele, Spinoza, Hegel, mentre l'anno scorso abbiamo studiato Cartesio, Platone, Kant, tutti filosofi disgiuntivi. Ciò si spiega perfettamente poiché l'*Uno* è, in quanto eccezione, un concetto delle filosofie disgiuntive, mentre *l'Infinito*, in quanto legge, è il concetto per eccellenza delle filosofie non disgiuntive.

Possiamo ora ritornare sull'infinito come legge, sul buon infinito. Si tratta di sapere come Hegel si trarrà fuori da questa situazione in cui il suo primo schema dell'infinito lo ha costretto al supplizio della ripetizione noiosa. Come "toglierà" questa ripetizione basandosi sulla sua legge? Per rifare questo percorso riconvocheremo ciò che avevo chiamato, quando abbiamo studiato Aristotele, "il matema dell'infinito", che scriveremo così:

$$(\exists\omega)\ [\exists\emptyset\ (\emptyset \in \omega)\ \text{e}\ \forall x\ [(x \in \omega) \rightarrow (\sigma(x) \in \omega)]$$

Questo matema si legge nel modo seguente:

Esiste un termine che diremo "infinito" e che scriviamo ω. Abbiamo infine, essendo $\exists$ il quantificatore universale: $\exists\omega$. Il termine ω ha le tre proprietà seguenti:

1. Esiste sul nostro ω un operatore, ossia σ, che, applicato a ogni elemento di ω, produce un *altro* elemento di ω, chiamato il successore dell'elemento iniziale. Formalmente, utilizziamo il classico segno di appartenenza, $\in$, e il non meno classico quantificatore universale, $\forall$, da leggere "per tutti". Scriviamo allora:

   $$\forall x\ [(x \in \omega) \rightarrow \exists y[(y \neq x)\ \text{e}\ (y \in \omega)\ \text{e}\ (y = \sigma(x))]]$$

   Da leggere: "per ogni x, se x è elemento dell'infinito ω, allora esiste un y che è elemento di x, che è anche un elemento di ω e che è uguale all'azione dell'operatore σ sull'elemento x". Riconosciamo certamente in σ un operatore di alterità ($\sigma(x) \neq x$) e un operatore di ripetizione. Si può in effetti continuare indefinitamente l'applicazione dell'operatore σ, generando così $(\sigma(x))$, poi $(\sigma(\sigma(\sigma(x)))$, e così via, essendo ciascun termine "altro" rispetto al precedente. Vedete per inciso che l'altro interno ad ω è costantemente generato, nonostante σ assicuri la dimensione ripetitiva.
2. Il termine infinito ω non è vuoto. Esiste un altro termine, che scriviamo $\emptyset$, che è elemento di ω. Con il classico segno di appartenenza, ossia $\in$, abbiamo dunque $\emptyset \in \omega$. Notiamo a questo stadio che ω si "riempie" immediatamente, dal punto del suo primo termine $\emptyset$ – cioè la determinatezza –, poiché avremo $\sigma(\emptyset)$, $\sigma(\sigma(\emptyset))$ e così via.

3. L'operatore di infinito σ non deve portarci indietro, non deve creare un circolo. Occorre interdire che un termine prodotto da σ possa essere già prodotto anteriormente, perché a quel punto il processo ripetitivo genererebbe lo stesso in senso stretto (lo stesso elemento di ω). Ciò significa che se lo stesso termine è generato dall'azione di σ sui termini x e t allora x e y saranno *già* gli stessi. Per dirla altrimenti: l'operatore σ non produce mai il differente rispetto a tutto ciò che è stato già prodotto. Si scriverà questo requisito dell'altro nella sua forma negativa, cioè che se c'è lo stesso, esso proviene da un termine preesistente:

$$(\forall x)\ (\forall y)\ [(\sigma(x) = \sigma(y)) \rightarrow (x=y)]$$

Se ricapitoliamo quanto detto possiamo sostenere che il matema dell'infinito (la teoria dell'esistenza di ω) restituisce infine il concetto di infinito, da una parte all'esistenza di un punto d'essere (è necessario che esista qualcosa, in questo caso ∅), dunque a un primo esistente, un "già", e dall'altra a un'operazione di percorso, ossia σ, che è essa stessa una legge di ripetizione, una legge dell'ancora, tale che essa ci conduce a una serie senza fine di termini che sono altri rispetto a tutti gli altri, anche se generati monotonamente dalla stessa operazione. Ciò equivale a dire che l'operatore dell'infinito produce l'altro con l'"a" piccola. Per dirla altrimenti, dobbiamo propriamente parlare dell'infinito solo dal momento in cui il "già" e l'"ancora" sono a loro volta posti come esistenti, il che costituisce ciò che possiamo chiamare un doppio sigillo esistenziale.

Alla luce di questo matema, cosa possiamo sostenere sull'infinito in Hegel? La sua tesi fondamentale in rapporto al matema qui inscritto è che l'operatore di infinito è transitivo al punto d'essere, cioè che σ s'inferisce da ∅. Per Hegel, dal momento in cui si ha un punto d'essere si ha anche e immediatamente un operatore, poiché appartiene all'essenza del qualcosa in generale oltrepassare il suo termine. Il qualcosa in generale pensato secondo il suo limite ci dà il punto d'essere e il qualcosa pensato secondo l'oltrepassamento del suo termine – dato che l'essenza del termine è di essere oltrepassato – ci dà di fatti l'operatore. La particolarità hegeliana consiste dunque nel porre che l'operatore è dato nel punto d'essere, per dirla altrimenti, che ogni "già" è anche un "ancora". L'operatore, il suo σ, Hegel non lo chiama il successore, bensì l'oltrepassamento, che è l'essenza stessa del qual-

cosa in quanto "dover-essere". L'essenza dell'essere è di dover essere, di conseguenza l'essenza del punto d'essere è essere un operatore di infinito: l'essenza di Ø, è σ. E questo è certo un operatore, qualcosa dell'ordine della legge, in quanto è un dover-essere.

Quest'operatore appartiene certamente al dominio della legge, non come legge esteriore, bensì come legge interiore: dover-essere qualcosa di illimitato, questa è la legge del qualcosa, la legge che esso è. Tuttavia quest'espressione "la legge che esso è" può essere intesa sia nel senso "in quanto è" e questo è il suo limite, sia come "in quanto questo è il suo dover essere" e questa è la trasgressione del suo termine.

Quanto detto ci dà già una prima matrice di alterità immanente, secondo cui la legge è al tempo stesso lo stesso e l'altro. Certo, essa non è disgiunta dal momento che il dover essere è l'essere, ma essa è tanto *questa* proposta di alterità quanto è un dovere. Poiché, come dice giustamente Hegel, "se io devo essere qualcosa è perché non lo sono". Naturalmente, ciò è più complicato, poiché questo "non lo sono" è appunto il mio essere: il mio essere è non esserlo, per questo è un dover-essere.

La tesi hegeliana fondamentale è che l'operatore di infinito è transitivo al punto d'essere, che infine abbiamo σ muovendo da Ø. Perché abbiamo il termine a partire dal limite, dunque l'oltrepassamento a partire dalla cosa. Ma l'oltrepassamento quale esistente ci darà? Per il momento solo questo punto d'essere stesso. Noi paghiamo il prezzo apparente per cui la legge è la stessa cosa della cosa perché solo la cosa è. Dire che l'"oltrepassamento è la stessa cosa della cosa" potrebbe voler dire che "la legge di infinità è la stessa cosa del punto d'essere" e di conseguenza ciò che accade come essere è solamente questo punto d'essere, in quanto la legge gli è coestensiva. In tal senso l'infinito è finito e nient'altro.

Questo è il pericolo che Hegel considererà: apparentemente è una grande risorsa poter trarre la legge della cosa, ma è anche una grande debolezza perché così facendo sappiamo di non superare l'essere della cosa. Non sappiamo affatto dove possa sorgere il secondo sigillo esistenziale, quello che convaliderà, nei termini del nostro matema, non l'esistenza di σ, l'operatore, che non è che l'oltrepassamento in dover essere di Ø, bensì dell'infinito affermativo in quanto tale, dunque di ω. Si ricava σ da Ø, d'accordo. Ma come ricavare ω da quest'identità tra Ø e σ?

Il cattivo infinito è proprio il fatto che esiste solo un punto di esistenza, Ø, perciò il finito insiste nell'essere, si ripete, in quanto σ. L'infinito è il finito che insiste. L'infinito si riassorbirebbe in questo concetto particolarmente "noioso" che è la sola insistenza del finito. L'oltrepassamento non è oltrepassato. Ciò significa che, al di là dell'affermazione dell'esistenza di Ø nella legge che è σ, non ho il secondo sigillo esistenziale che autorizza la pienezza di ω.

L'infinito appare così sia come la ripetizione del finito, sia come un puro vuoto, cioè come ambiente vuoto nel quale il finito si ripete.

Su quest'apparente *impasse* vi propongo ora di esaminare un testo della *Logica*:

> Di conseguenza, si è oltrepassato il finito, nell'infinito. Questo oltrepassare appare come un agire esteriore. In questo vuoto che cosa sorge? In esso cos'è ciò che è positivo? Il limite sorge in ragione dell'unità dell'infinito e del finito, vale a dire per il fatto che quest'infinito stesso è limitato; l'infinito si toglie di nuovo; il suo altro, il finito, è sopraggiunto. Ma questo sopraggiungere del finito appare come un agire esteriore all'infinito, e il nuovo limite [appare] come tale da non sorgere dall'infinito stesso. Si ha quindi la ricaduta nella precedente determinazione tolta. Ma questo nuovo limite è esso stesso tale che soltanto si deve togliere o oltrepassare. Quindi è sorto di nuovo il vuoto, il nulla, ma in cui può essere posta quella determinazione, un nuovo limite, e così via all'infinito. Abbiamo *la determinazione reciproca del finito e dell'infinito*; il finito è finito soltanto nel rapporto al dover-essere o all'infinito, e l'infinito è soltanto in rapporto al finito. Essi sono completamente altri l'uno rispetto all'altro, e ciascuno ha in lui l'altro di sé. Questa determinazione-reciproca è ciò che si presenta in maniera più precisa nel quantitativo come il *progresso all'infinito*, progresso che in così tante figure e applicazioni vale come un che di *ultimo*, il quale non si oltrepassa più, bensì, giunto a quel "*e così via all'infinito*", il pensiero suole aver raggiunto la sua fine. Si è delineata la ragione per cui non *si oltrepassa questo oltrepassa stesso*. È data solo la cattiva infinità; tuttavia, la si oltrepassa dal momento che viene posto un nuovo limite, ma con ciò si ritorna, piuttosto, proprio soltanto al finito. La cattiva infinita è la stessa cosa che il perenne *dover-essere*; essa è certo la negazione del finito, ma non riesce in verità ad affrancarsene; il finito compare di nuovo *entro lui stessa* come il suo altro, poiché questo infinito non è come *in rapporto* al finito, altro rispetto a esso. Il progresso all'infinito, di conseguenza, non è che la monotonia reiterante, un solo e medesimo noioso avvicendamento di questo finito e di questo infinito.

Siffatta infinitezza del progresso infinito, che rimane affetta dal finito, ha il suo altro, il finito, in lei stessa: quindi essa è per ciò delimitata ed è essa stessa *finita*; è la *cattiva* infinità, proprio perché non è in sé e per sé, bensì è soltanto come rapporto al suo altro.[1]

Riprendo questo testo commentandolo rigo per rigo:

Di conseguenza, si è oltrepassato il finito, nell'infinito. Questo oltrepassare appare come un agire esteriore.

L'oltrepassare appare come un "agire esteriore", nel senso che ciò che sorge al di là dell'oltrepassamento non sarà che la sua ripetizione. Se l'apparenza è quella di un "agire esteriore", ciò significa che non c'è alcuna trasformazione qualitativa immanente discernibile in questo caso.

In questo vuoto che cosa sorge? In esso cos'è ciò che è positivo?

Il vuoto è il puro niente del qualcosa, non è l'altra cosa, il nonpunto d'essere assoluto nel quale l'oltrepassamento avviene.

Il limite sorge in ragione dell'unità dell'infinito e del finito, vale a dire per il fatto che quest'infinito stesso è limitato.

Se l'oltrepassamento avviene nel vuoto si determinerà da sé come oltrepassamento, dunque restituirà puramente e semplicemente il limite della cosa. Vi ricordo che il limite è la cosa secondo il suo essere. Nel vuoto cos'è che può sostenere l'essere di ciò che si ripete? Il limite della cosa. Nient'altro.

L'infinito si toglie di nuovo; il suo altro, il finito, è sopraggiunto.

L'infinito nella modalità del puro vuoto è di nuovo sorpassato e cos'è che è riapparso? Il limite del punto d'essere, il finito, il limite del qualcosa in generale.

Ma questo sopraggiungere del finito appare come un agire esteriore all'infinito, e il nuovo limite [appare] come tale da non sorgere dall'in-

[1] G.W.F. HEGEL, *Scienza della Logica. Libro primo. L'essere (1812)*, cit., pp. 111-112.

finito stesso. Si ha quindi la ricaduta nella precedente determinazione tolta. Ma questo nuovo limite è esso stesso tale che soltanto si deve togliere o oltrepassare.

Giacché l'infinito non è qui rappresentabile che come puro vuoto, dal momento che la cosa ricompone il suo limite nella sua ripetizione, non risulta affatto che questo sia un effetto dell'infinito, perché è al contrario l'effetto del suo essere nella cosa. Certo, l'infinito era nell'oltrepassamento, ma siccome non esiste un altro essere dell'oltrepassamento oltre il limite, cioè l'essere della cosa, e dato che la cosa s'è ripetuta, non capiamo affatto ciò che l'infinito sia venuto a fare lì dentro, salvo a essere il puro vuoto. Ricadiamo dunque nella figura anteriore. Ogni volta che Hegel utilizza la parola "ricaduta" vuol dire che il processo ritorna alla figura anteriore.

Quindi è sorto di nuovo il vuoto, il nulla, ma in lui può essere posta quella determinazione, un nuovo limite, e così via all'infinito.

Questo primo tempo prevede che si abbia, con le risorse concettuali che ci appartengono in questo momento dell'analisi, puramente e semplicemente la riproduzione dello stesso, la riproducibilità infinita del finito nel vuoto. In questo caso l'infinito svolge unicamente un ruolo evanescente. Appare per un momento un luogo vuoto in cui la cosa s'oltrepassa e immediatamente dopo viene fuori che in realtà l'essere di questo ambiente vuoto era la cosa, il limite d'essere della cosa, che si dovrà ancora una volta superare. E Hegel prosegue così:

Abbiamo la determinazione reciproca del finito e dell'infinito; il finito è finito soltanto nel rapporto al dover-essere o all'infinito, e l'infinito è soltanto in rapporto al finito. Essi sono completamente altri l'uno rispetto all'altro, e ciascuno ha in lui l'altro di sé.

Con la determinazione reciproca è introdotta una delle prime inflessioni hegeliane, le quali devono essere esaminate più da vicino. Nel primo paragrafo sembrava che ci fosse un'asimmetria: l'essere era il finito e l'infinito era il vuoto dell'operazione della ripetizione, cioè la dottrina dell'infinito come puro supporto vuoto. Ma in quanto supporto della ripetizione del finito possiamo dire che esso non era immediatamente nella stessa posizione del finito, poiché il finito era la stessa cosa del punto d'essere.

In questo secondo paragrafo sembra introdursi una simmetria. Come la giustifica Hegel? Le questioni della simmetria e dell'asimmetria sono per lui delle questioni cruciali, poiché è qui che il soggetto è situato – a cattiva insegna –, è qui che è *senza tetto* [*mal logé*]. Il finito è finito solo in rapporto al dover essere o all'infinito e l'infinito non è infinito che in rapporto al finito. Noterete che Hegel spiega in che senso il finito non è finito che in rapporto all'infinito, a causa della questione del dover essere, ma non spiega perché l'infinito non è infinito che in rapporto al finito. Ogni volta che incontriamo una spiegazione da una parte e non dall'altra occorre prestare molta attenzione. Poiché ciò significa che non esiste in realtà alcuna simmetria. Vedremo in seguito perché Hegel fa finta che esista una simmetria. Se esistesse una simmetria in senso stretto non ci sarebbe motivo di parlare del cattivo infinito e di opporlo al buono. La questione è in realtà costruita in modo tale che sia necessario dire che in questo caso di figura è l'infinito che è cattivo, che è dunque lui che dobbiamo rendere buono. Il finito invece è al di qua del bene e del male [*il est en dessous des éloges*]! Il finito è neutro, né buono, né cattivo. È da questo momento che le cose si costruiranno attraverso piccoli tocchi successivi.

Hegel dice che il finito non è finito che in rapporto al dover essere e questo è vero in un certo senso: abbiamo visto che l'essere del finito era il dover essere e dato che il dover essere è l'operatore dell'infinito, l'oltrepassamento, abbiamo il diritto di affermare che il finito non è finito che in rapporto all'infinito. Ma questo non coincide punto col dire che l'infinito non è infinito che in rapporto al finito: certamente l'infinito è un puro vuoto e il suo solo punto d'essere è il finito, ma non nel senso che il finito sia il suo essere propriamente parlando. Di conseguenza, dire che nel luogo vuoto dell'infinito il finito si ripete e che infine la sola cosa a esistere è il finito, e dire che il dover essere è l'essenza interna del finito, sono due cose differenti. Poiché, in un certo senso, il dover essere è l'essenza interna del finito – è una tesi di immanenza – mentre al contrario è una tesi estrinseca. Questo è esattamente ciò che in sostanza Hegel spiegava nel primo paragrafo, dicendo che l'infinito non faceva niente. Qui Hegel pretende invece che l'infinito e il finito lavorino entrambi. Ma ciò è ingannevole! Ciò che Hegel dovrebbe dire a rigore è questo: esiste un rapporto immanente del finito con l'infinito (esiste un rapporto di identità della cosa col dover essere) ed esiste un rapporto estrinseco dell'infinito col finito, poiché l'infinito è il supporto dell'essere finito. Non è vero quindi che essi siano puramente altri

l'uno rispetto all'altro, avendo ciascuno in sé l'altro da sé. Rimaniamo nel rigore delle conseguenze del primo paragrafo: certamente l'infinito è una determinazione immanente del finito, poiché il termine e il dover essere sono la stessa cosa ed è vero che in un certo senso l'infinito è l'essenza interna del finito; al contrario, l'infinito come luogo vuoto è un supporto estrinseco per la ripetizione del finito.

Nel punto in cui siamo, se è vero che l'infinito (ripetitivo) è l'essere interno del finito, non è vero che il finito sia l'essere interno dell'infinito. Questo è d'altronde ciò che Hegel spiegava nel primo paragrafo, vale a dire che quello dell'infinito era un «fare esteriore», o in altre parole, che l'infinito non faceva niente. Egli precisava che esisteva l'immanenza nel primo caso (dal finito verso l'infinito) ma non nel secondo (dall'infinito al finito). Poi, giunti al secondo paragrafo, ci dice invece che sono la stessa cosa! Orbene, tutto ciò non è vero. L'immanenza non è ancora costituita come una determinazione dell'infinito nel finito, mentre nel primo caso, nel senso finito/infinito, la determinazione è già immanente.

Questa determinazione-reciproca è ciò che si presenta in maniera più precisa nel quantitativo come il progresso all'infinito, progresso che in così tante figure e applicazioni vale come un che di ultimo, il quale non si oltrepassa più, bensì, giunto a quel "e così via all'infinito", il pensiero suole aver raggiunto la sua fine.

Da notare che il "progresso all'infinito" sarà il nome della ripetizione del finito nel vuoto. Troviamo qui un piccolo passaggio polemico diretto contro coloro che si accontentano di questa figura della determinazione reciproca. Hegel dirà che occorre oltrepassare quest'oltrepassamento, dunque che occorre un secondo sigillo esistenziale, quello di ω, oltre quello che lega ripetitivamente $\emptyset$ a σ. Hegel attacca coloro per i quali il solo concetto dell'infinito è proprio il progresso all'infinito e coloro che hanno come solo concetto dell'infinito la ripetizione del finito.

Si è delineata la ragione per cui non si oltrepassa questo oltrepassa stesso. È data solo la cattiva infinità; tuttavia, la si oltrepassa dal momento che viene posto un nuovo limite, ma con ciò si ritorna, piuttosto, proprio soltanto al finito.

Abbiamo qui la spiegazione di ciò che già è stato detto e che in verità riporta l'asimmetria: il cattivo infinito è determinato dal fatto che il suo oltrepassamento è ritornato al finito. Si ripete ciò che diciamo fin dall'inizio, vale a dire che se non c'è che l'oltrepassamento del finito si ha in realtà solo la ripetizione. Di conseguenza, il progresso all'infinito non è che un ritorno al finito. Ma è importante evidenziare che nel frattempo ci siamo disfatti della simmetria apparente.

La cattiva infinita è la stessa cosa che il perenne dover-essere; essa è certo la negazione del finito, ma non riesce in verità ad affrancarsene; il finito compare di nuovo entro lui stessa come il suo altro, poiché questo infinito non è come in rapporto al finito, altro rispetto a esso. Il progresso all'infinito, di conseguenza, non è che la monotonia reiterante, un solo e medesimo noioso avvicendamento di questo finito e di questo infinito.

Eccoci giunti alla ripetizione e alla noia, rischio e ostacolo dei pensieri non disgiuntivi. Questo paragrafo è una ricapitolazione chiara di ciò che è stato detto. Sulla questione del rapporto finito/infinito perdiamo di nuovo di vista la simmetria. In effetti, ciò che riappare ben consolidato è il fatto che la ripetizione del dover essere consente la ripetizione, vale a dire la presa dell'essere stesso del finito in quanto tale. L'infinito come determinazione invece non è ancora giunto, esso resta il supporto vuoto. Di conseguenza la "monotonia reiterante" di cui parla Hegel designa sia l'alternanza dell'essere e del dover essere, categorie interne al finito, sia l'alternanza dell'essere e del vuoto, e in questo caso la simmetria non esiste, poiché tutto il peso dell'essere si trova sul versante del finito. Hegel concluderà così:

Siffatta infinitezza del progresso infinito, che rimane affetta dal finito, ha il suo altro, il finito, in lei stessa: quindi essa è per ciò delimitata ed è essa stessa finita; è la cattiva infinità, proprio perché non è in sé e per sé, bensì è soltanto come rapporto al suo altro.

Questo paragrafo è assolutamente straordinario poiché, tramite un rovesciamento stupefacente dell'intera organizzazione concettuale, quest'infinito è dichiarato cattivo *in quanto non disgiuntivo.* Cosa viene imputato a quest'infinito della ripetizione? Ebbene, di avere il finito in sé. Dovremmo essere molto contenti perché questo è il principio della non disgiunzione. Di fatti, come possiamo sperare, in un

dispositivo non disgiuntivo, che l'infinito possa esistere in modo disgiunto? Questa tesi della disgiunzione è stata criticata severamente in un passaggio in cui Hegel diceva che l'errore di tutti coloro che parlano dell'infinito consiste nel porre l'infinito da una parte e il finito dell'altra, e a domandarsi in seguito come essi rientrino l'uno dentro l'altro. No, diceva Hegel, il finito ha sempre l'infinito in se stesso e viceversa, non esiste una disgiunzione. Ora invece richiama a gran voce la disgiunzione e dichiara che l'infinito della ripetizione è cattivo perché non è disgiunto!

A essere assolutamente straordinario non è tanto il fatto di sottolineare la contraddizione apparente di Hegel con se stesso a qualche pagina di distanza, quanto decifrare il sintomo che segnala la brusca apparizione, a un tornante capitale dell'analisi, del desiderio del disgiuntivo, applicato questa volta all'infinito. Questa indicazione sintomale è la scelta piuttosto curiosa delle parole "buon" e "cattivo", la quale rappresenta un ritorno alla valutazione. Vi avevo già detto quanto fosse strano vedere dei concetti valutati, poiché buono e cattivo infinito sono dichiarati tali in quanto concetti. Il giudizio è già in se stesso un'indicazione. Ma ancor più straordinario è il fatto che questo giudizio pone il buono dalla parte del disgiuntivo, anche se la logica generale del testo prevedeva di collocarlo dall'altra parte. Lo dichiariamo improvvisamente cattivo per non essere abbastanza separato.

Quanto detto ci propone due enigmi. Innanzitutto perché, almeno nel paragrafo che comincia con «Ciò che è presente...», Hegel intende costruire una simmetria, nonostante la logica generale del testo sia chiaramente asimmetrica? D'altronde egli concluderà con l'asimmetria. Hegel infatti dice: «Questo infinito è esso stesso finito», e non il contrario (che il finito è infinito). Quest'ultima affermazione non gli interessa per nulla. Hegel è contento dell'infinità del finito, quest'aspetto lo ha sovente valorizzato e sostenuto. Lui ora sta solo evidenziando una simmetria. Perché questa simmetria improvvisa? E, secondo enigma, perché questa brusca riapparizione normativa del disgiuntivo, malgrado tutta la matrice del testo sia congiuntiva?

Si aggiunge una questione di tipo superiore: qual è il legame tra i due enigmi, hanno un rapporto o no?

Possiamo quanto meno anticipare questo rapporto dicendo che l'asimmetria è la miccia possibile di una disgiunzione. Sicché in verità la funzione sintomale del testo sarà la seguente: Hegel simmetrizza per poter inseguito risuscitare l'asimmetria come sostituto della disgiun-

zione, la quale, di conseguenza, produrrà un effetto di quasi-disgiunzione. Per risuscitare l'asimmetria è necessario in una certa misura che quanto detto sia stato preventivamente simmetrizzato, poiché la verità strettamente logica del testo prevede l'esistenza comune della simmetria e della non-disgiunzione. Ci troviamo dunque in un'*impasse* poiché o bisogna iniettare la disgiunzione pura e ciò sarebbe pericoloso, o siamo a corto di risorse, poiché la sola cosa che possa fare le veci della disgiunzione è l'asimmetria. Quando Hegel desidera la disgiunzione gli occorre l'asimmetria, ma un'asimmetria che avvenga. Al contrario, se essa fosse già presente e non fosse prodotta dalla disgiunzione, per quanto possiamo analizzare in tutti i sensi la questione, arriveremmo comunque alla conclusione che le spetta: l'infinito è il finito.

Possiamo dirlo altrimenti: Hegel ha bisogno di un secondo sigillo esistenziale poiché esso riqualificherà l'infinito in modo quasi separato. Questo secondo sigillo esistenziale è però potenzialmente asimmetrico, poiché tra l'esistenza del punto d'essere (∅), quella del dover essere ripetitivo in cui il finito insiste (σ) e quella dell'insieme del processo (ω) esiste un'asimmetria fondamentale. Per metterla in evidenza, dato che essa non risulta dal lavoro del dover essere, Hegel dovrà bruscamente asimmetrizzare. Questa durezza è essenziale poiché ciò che si desidera è una quasi disgiunzione. Ne risulta un'operazione molto curiosa. Hegel dichiarerà contemporaneamente che l'infinito è simmetrico e asimmetrico e che è cattivo perché questa asimmetria è un'asimmetria a favore del finito, il che significa che il cattivo infinito non riesce mai a disgiungersi da se stesso. Egli si trova costretto a dire, a un paragrafo di distanza, due cose contraddittorie: l'infinito è simmetrico per far riemergere l'asimmetria ed è asimmetrico per poter dire che è cattivo, nella misura in cui ciò subordina e incatena definitivamente l'infinito al finito.

La legge del testo obbliga a dire entrambe le cose ma in guise differenti. La simmetria concerne il calcolo, il calcolo degli effetti, la teatralità concettuale hegeliana, il colpo di scena hegeliano, che consiste nel far rientrare in scena qualcosa che esisteva già. L'asimmetria porta invece sul punto del desiderio, questo punto particolarmente reale che è in Hegel la questione della disgiunzione. Poiché la disgiunzione esiste per potere valutare l'infinito come cattivo, per poter dire che questo infinito non è buono perché è troppo finito. Essendo troppo finito esiste troppa asimmetria, naturalmente a vantaggio del finito. Possiamo dire perciò che il punto di desiderio di Hegel è il desiderio

dell'infinito, il desiderio dell'infinito separato, il desiderio della sua disgiunzione. Affinché esista questa disgiunzione occorrerà far rientrare in scena l'asimmetria, e per di più capovolta, poiché non potrà essere la stessa di prima. Fin qui, l'asimmetria giocava a favore del finito. Il colpo di scena hegeliano sarà un'asimmetrizzazione brusca a favore dell'infinito, dunque un secondo sigillo esistenziale mediante una decisione concettuale.

Di tutto ciò sottolineiamo che, nei momenti strategici del testo hegeliano, riconoscibili dal fatto di essere colmi di contraddizioni manifeste e molto ravvicinate, la lettura attenta deve sempre discernere lo strato del calcolo e lo strato del reale. È sempre di questo che si tratta e il colpo di scena è sempre preparato da un effetto di ritardo. Questo colpo di scena però non è in alcun modo arbitrario o retorico, esso infatti viene generato da un punto di reale fondamentale, che interessa generalmente la questione della disgiunzione, nel nostro caso la questione dell'infinito separato. Vedremo la prossima volta come Hegel si tirerà fuori da questa situazione.

XIX

4 giugno 1985

Vorrei cominciare ritornando su un punto. In che modo l'infinito può anche essere il ritorno al punto d'essere... Vi avevo detto che l'essenza dell'impresa hegeliana faceva derivare l'operatore di infinito dal punto d'essere, il che equivaleva a dire che, non appena si ha il qualcosa, si ha anche l'operatore di infinito – si ha dell'altro, con l'a piccola –, senza dover introdurre in modo estrinseco quest'operatore. Giungiamo quindi al doppio enunciato seguente:

– L'essenza dell'infinito è il finito;
– L'essenza del finito è l'infinito.

Per quanto riguarda l'essenza perveniamo dunque a una struttura oscillante, che per Hegel è propriamente la struttura della noia. La dialettica dell'infinito e del finito si stabilisce nella noia dell'oscillazione ripetitiva, dell'alternanza e, di conseguenza, nella prescrizione illimitata del dover essere, nel dover essere come essenza monotona dell'essere. Abbiamo visto di sfuggita che esisteva su quest'aspetto un rovesciamento rispetto a Kant, per il quale il dover essere, lungi dall'essere monotono, è l'essenza eroica dell'essere. Forse potremmo sostenere che su questo punto preciso Hegel comprende meglio di Kant l'elemento super-egoico del dover essere, il suo aspetto di insistenza mediocre, perciò è più difficile dire "Hegel con Sade" che "Kant con Sade", per riprendere un titolo molto conosciuto di Lacan. In questo testo, a mio avviso il suo testo più complesso – insieme allo *Stordetto* –, Lacan denuncia un'incomprensione kantiana dell'essenza dell'imperativo. Egli ritiene di fatti che quando Kant interpreta l'imperativo come legge della libertà pratica, dovrebbe piuttosto riscontrare una legge di incatenamento, di schiavitù super-egoica. Secondo Lacan si trova in Kant una cecità dinanzi all'essenza ripetitiva del dover-essere, mentre in Sade essa appare nella monotonia sessuale di ciò che sarà chiamato il sadismo. L'elemento di noia della

costruzione fantasmatica sadiana conferma la nozione di ripetizione, davanti alla quale Kant rimane cieco perché continua a pensarla come un sollevamento libero. Esiste senza dubbio una lucidità hegeliana più grande su quest'aspetto, poiché Hegel percepisce questa dimensione di monotonia ripetitiva interna al dover essere, egli la intravede nella modalità seguente: l'oltrepassamento non oltrepassa mai ma reitera. Hegel complicherà le cose dichiarando che l'oltrepassamento non oltrepassa *perché non si oltrepassa mai*: esso varca di certo un termine, oltrepassa qualcosa, ma nella misura in cui, una volta superato il termine, l'oltrepassamento non ha altro da fare che rivarcarlo, in fin dei conti non oltrepassa niente. Ne segue che, giacché l'oltrepassamento non si oltrepassa mai, esso è in un certo senso l'iterazione dell'altro, dunque monotonia e noia. Constatiamo che non si trova in Hegel alcuna illusione sull'elemento della monotonia ripetitiva della pretesa trasgressione, in quanto dover essere al di là di se stesso, il che spiega che non possiamo facilmente dire "Hegel con Sade".

È per l'appunto questa struttura monotona che sarà nominata il cattivo infinito e che è infine una semplice ripetizione della dialettica iniziale, quella del limite e del termine. Il "progresso all'infinito" non è in fin dei conti nient'altro che l'essere del finito in quanto processo. In breve, l'infinito (cattivo) è il finito come processo.

Notate che il nome più corretto da dare a questo processo dovrebbe essere "buon finito", anziché "cattivo infinito", poiché trattasi del finito dispiegato come processo e non inteso nell'inerzia del suo limite. Hegel non lo dice, ma in questa sostituzione "buon finito" sarebbe in verità concettualmente più adeguato. Quest'inversione del buono e del cattivo nasconde però il colpo di mano asimmetrico, cioè il fatto che, in fin dei conti, è l'infinito che deve accadere, poiché l'infinito è il desiderio di Hegel. Egli non riesce ad accontentarsi, in fatto di infinito, di un buon piccolo finito.

La designazione del progresso infinito come cattivo infinito dissimula un'operazione preliminare, cioè la decisione di far accadere l'infinito come buono, vale a dire dichiarare che l'infinito è in grado di eccedere la ripetizione. Se "cattivo infinito" vuol dire che la ripetizione è cattiva – ed è proprio questo il suo significato – e se, in relazione a questo cattivo infinito, ne esiste uno buono, è necessario che questo buon infinito designi una virtualità altra dalla ripetizione. Una virtualità essenziale. Altrimenti non si potrà parlare né del cattivo infinito né dell'infinito *tout court*. Ma dove possiamo trovare

una virtualità essenziale non regolata secondo la ripetizione? Questo sarà naturalmente il punto di asimmetria. Apparentemente abbiamo tentato tutte le alternative e abbiamo in tutto e per tutto solo il punto d'essere, il qualcosa, poiché ne traiamo altresì l'oltrepassamento. È necessario perciò che il qualcosa ci abbia nascosto qualcosa. Non c'è altra soluzione.

Per trovare la chiave dell'asimmetria e far sorgere il buon infinito, quello che supera la ripetizione, occorre scrutare di nuovo il qualcosa. E a questo punto assistiamo a un giro di volta hegeliano, qualcosa a metà tra un gioco di prestigio e un colpo di scena, qualcosa che appare profondamente ipocrita e al contempo profondamente geniale. In effetti, *il qualcosa ci ha nascosto se stesso.* Il qualcosa aveva in se stesso ciò che abbiamo trovato. Esso lo ha dunque nascosto nel senso che abbiamo dovuto trovarlo. Noi l'abbiamo trovato, ma questo già c'era, e, in questa dialettica, abbiamo dovuto trovarlo perché era nascosto. Ci ha nascosto la presenza in se stesso della dialettica che abbiamo tratto. Non nel senso del concetto ma *nel senso che tutto ciò era presente.* Ci ha nascosto la presenza della dialettica del qualcosa nel qualcosa. Sarà proprio questo il secondo sigillo esistenziale. Il qualcosa ci aveva nascosto che era infinito, non perché diventava dialetticamente infinito tramite l'oltrepassamento, ma perché era infinito *in sé.* Tutto ciò è un po' complicato ma è un'intuizione hegeliana assolutamente fondamentale, che si ripete in numerosi passaggi. È per questo che occorre comprenderla.

Troviamo di fronte a noi un buon esempio delle operazioni retroattive che talvolta Hegel intraprende. Voi sviluppate la dialettica di un punto qualunque, in questo caso il qualcosa. In un dato momento inciampate su una figura che non vi dà altro se non la propria ripetizione. Questo è ciò che è accaduto nel caso che ci riguarda: siamo giunti a un progresso all'infinito. A questo punto, attraverso un'interpretazione retroattiva, facciamo ritorno al punto di origine e ragioniamo come segue. Qualcosa di questo punto originario mi è stata nascosta. Io ho certamente tratto ciò che era presente, ma occorre ora comprendere che quanto ho dolorosamente e concettualmente trovato era già presente in senso forte, cioè nel senso della presenza immediata e non per le mediazioni concettuali con le quali sono riuscito a trovarlo.

Facciamo un paragone. Voi avete una bottiglia da cui esce un diavolo, con una molla a spirale. La presenza del qualcosa è la presenza della scatola, una scatola che è chiusa. Il qualcosa è la scatola in quan-

to altra da qualcos'altro, ad esempio altra dal diavolo. Voi aprite la scatola – per farlo sono necessarie delle operazioni dialettiche complesse – e ne esce fuori un diavolo. Una volta che il diavolo ha un po' oscillato in cima alla sua molla – questa è la ripetizione noiosa – il tutto è terminato, non c'è più niente, se non il fatto che potete rimettere il diavolo nella scatola e chiuderla. Ora, la scatola è la stessa che si aveva in partenza? Dal punto di vista dell'esperienza certo che no, perché ciò che potete dire ora è che il diavolo è presente nella scatola, è presente nel senso che voi non potete più dire che questa scatola è altra cosa dal diavolo, poiché essa ha il diavolo in sé. Essa ha perso quest'alterità che in partenza la determinava nel suo limite. Ha dunque superato allo stesso tempo il suo limite e l'altro del suo limite. Di conseguenza, quando rimettete il diavolo nella scatola, svolgete un'operazione che vi restituirà tutt'altra cosa rispetto al movimento con il quale avete scoperto che vi era in effetti un diavolo. Voi avrete la bottiglia più ciò che c'è al suo interno. Cos'è accaduto? Ciò che la scatola vi nascondeva, ciò che era nascosto in essa, voi l'avete scoperto. Dal momento in cui la restituite nella sua figura iniziale, ma sapendo che il diavolo è all'interno, voi potete dire che questa scatola, la scatola numero 1, vi nascondeva ciò che essa è in realtà, cioè la presenza in se stessa del diavolo. Di conseguenza essa è ormai qualificata *intrinsecamente* e non più come alterità differenziale.

Ecco cosa sono per me le retroazioni hegeliane. Si tratta di un'operazione fondamentale e spesso mal percepita, poiché la si riassume nella figura della conservazione superata di ciò che era inizialmente dato. Orbene, è necessario comprendere che si tratta di far accadere la cosa, il termine di partenza, in modo tale che esso contenga nella sua stessa presenza ciò che può inferirsi da questa presenza. Ma contenere nella propria presenza e dedurre questa presenza non sono due gesti sovrapponibili. *Grosso modo*, Hegel vuole dirci che il qualcosa ci nascondeva l'infinito. L'infinito vero. Non l'infinito risultato dal processo di alternanza e oscillazione, ma quello effettivamente presente nel finito stesso. Allora, domanderete, perché chiamarlo ancora infinito? Potremmo altrettanto dire che ciò che il finito ci nascondeva era l'essenza della sua finitudine. Dovremo compiere perciò un colpo di mano supplementare.

Mi importava darvi innanzitutto la retroazione, ossia il principio grazie al quale l'alternanza verrà ridotta. Cosa oppone Hegel all'alternanza? Ebbene, la presenza. L'immediato della presenza s'oppone

alla noia dell'alternanza. Troviamo fin qui l'infinito come alternanza perenne, avremo in seguito l'infinito come immediatezza, cioè come interiorità. Il colpo di forza di Hegel consiste nell'estrazione del secondo sigillo esistenziale dal primo. In fin dei conti, il punto d'essere ci avrà dato innanzitutto la dialettica ripetitiva del cattivo infinito, poi, mediante la reintroduzione retroattiva del cattivo infinito nel punto d'essere, l'infinito presente, rientrato nell'involucro della presenza, dunque il buon infinito.

Molto spesso in Hegel una nuova figura, una nuova tappa del processo, non è altro che il ritorno nella presenza di ciò che è stato retroattivamente esplicitato. Riscontro tuttavia due operazioni hegeliane distinte. Una prima, che chiamerò *esplicitazione dialettica*, consiste nel determinare la sequenza dialettica che ha origine da un punto d'essere, e una seconda che chiamerò la *retroazione esistenziale*. L'esplicitazione dialettica è scandita, costellata dalla retroazione esistenziale, quella che richiama in eccedenza l'essere iniziale, che ricorda inoltre che quanto è stato detto esiste. La strategia hegeliana porta innanzitutto l'esplicitazione dialettica fino allo stremo, e, una volta che ci troviamo nella ripetizione, a quel punto, in eccedenza, riconvochiamo retroattivamente l'esistenza iniziale. È questo ciò che produce il concetto nuovo.

Come vedete Hegel è una macchina nell'autointerpretare con la retroazione le esplicitazioni dialettiche. Per cominciare, l'esplicitazione dialettica produce la ripetizione: in seguito, si interrompe la ripetizione e si riconvoca un punto d'essere iniziale, originario, primitivo: infine, si attribuisce un nome a questo complesso dell'interruzione e della riconvocazione che è il nome interpretante (in questo caso il nome è "il buono infinito"). E su questo siamo d'accordo... Non ci sarebbe un effetto nuovo dell'interruzione se non ci fosse il nome nuovo dell'interruzione stessa. Ecco perché Hegel è costretto a chiamare "infinito" ciò che risulta da quest'operazione, poiché siamo partiti dal finito, sicché l'infinito è a rigor di termini il nuovo nome. In seguito Hegel darà un nuovo nome a questo nuovo nome, lo chiamerà "essere per sé". Tutto ciò per farvi comprendere che non è possibile riconvocare semplicemente il finito, perché così facendo non si potrebbe nominare l'interruzione della ripetizione. Occorre riconvocare il qualcosa in eccedenza, dunque rinominarlo. Quanto detto mostra la straordinaria importanza delle nominazioni concettuali, questione spesso controversa, poiché quando si legge il testo hegeliano si ha

l'impressione che in esso si trovi un linguaggio piuttosto gratuito. In verità, chi non conosce la dialettica non può criticare Hegel. I nuovi nomi sono la metrica interpretante richiesta dalla retroazione e non una civetteria arbitraria. Proprio perché la stessa cosa ritorna alla presenza diventa necessario rinominarla. Questo è il primo stadio fondamentale dell'operazione.

C'è però una seconda domanda che richiede a sua volta un momento di analisi. Perché questo bisogno di un piccolo colpo di mano supplementare? Ebbene, perché ci troviamo davvero nella logica dei nomi. Perché il problema molto serrato della dialettica hegeliana è sapere ciò che codificherà la scelta del nome nuovo, come per esempio "buon infinito", o, nella tappa seguente, "essere per sé". La scelta sarà totalmente arbitraria? C'è una legge della nominazione? Cosa stabilisce la novità del nuovo nome?

Lo schema hegeliano è il seguente. In partenza si ha la differenza di un termine da un altro e si procederà all'esplicitazione dialettica di uno dei due termini nel campo di questa differenza. Nel nostro esempio si ha il qualcosa e un'altra cosa, ossia x e y, e si procederà all'esplicitazione dialettica di x. Quanto detto produrrà a un dato momento un'*impasse* ripetitiva. Per uscire da quest'*impasse* si riconvoca la presenza del termine esplicitato. Per sottolineare che questa non è una circolarità ma un'interruzione, un'interpretazione nuova, la rinominiamo, e per conservare la traccia dell'insieme ci serviamo del nome del termine evanescente, dell'altro, di y, che si aveva in partenza, affinché x sia in potenza l'altro. A questo punto si sceglierà per x, riconvocato nell'interruzione della dialettica del cattivo infinito, il nome di y. Si nominerà così la nuova presentazione del punto di partenza con il nome vuoto del suo altro, dopodiché si potrà dire che l'interpretazione, che qui è la stessa cosa dell'interruzione/nominazione, ha posto la differenza nell'interiorità, nell'interiorità del rapporto della cosa e del suo nome.

Esiste l'interiorità nel senso che la cosa e il suo nome riproducono la differenza iniziale. L'interiorità nel senso hegeliano è questa operazione molto singolare che nomina sulla base del vuoto dell'altro. Ma per farlo occorre avere in precedenza svuotato l'altro. È necessario che esca di scena, per questo si deve procedere fino alla fine dell'esplicitazione dialettica. Nel caso della dialettica del finito e dell'infinito ciò significa che il qualcosa, l'x, il finito, sarà chiamato col nome del suo altro, nel frattempo scomparso. Hegel fa in modo che y sia infinito fin

dall'inizio, come se il contesto della dialettica di partenza fosse quello della dialettica del finito e dell'infinito. Del resto l'abbiamo chiamata così fin dall'inizio, anche se ciò non è esatto, poiché in partenza abbiamo due finiti, dato che x e y sono entrambi finiti. Cosa permette di richiamare y all'improvviso come se fosse da sempre l'infinito? È proprio il fatto di non averne mai parlato, di non averlo mai inscritto nella dialettica del finito e di aver agito gradualmente come se esso fosse l'altra polarità dell'esplicitazione dialettica, come se fosse la polarità infinita della dialettica. Ovviamente, quest'operazione non è possibile che al prezzo della sua abolizione completa. In ultima analisi, ritroviamo la nostra simmetria all'arrivo perché l'avevamo in partenza: x era altro da y, avevamo studiato x ma non y, il quale era stato lasciato nell'indifferenziazione. Si era inteso y come il polo in-differente della differenza di x. E questa in-differenza la ritroviamo come il nome dell'infinito nella dialettica finale. Ecco il testo che commenterò:

> Di fatto, in questo determinare-reciproco che va di qua e di là è tuttavia già contenuta la verità di questo infinito. Infatti, come ricordato, in quanto semplicemente rapportato al finito l'infinito è *esso stesso finito*. L'*unità del finito e dell'infinito* non è dunque soltanto l'interno, bensì è essa stessa *presente*. L'infinito è soltanto come l'oltrepassare il finito; parimenti il finito è soltanto come ciò che è un limite e ciò oltre cui si deve essere andati. Perciò entro ognuno di essi stessi si trova la determinazione che, nell'opinione del progresso infinito o del dover-essere, è da ognuno soltanto esclusa e gli sta di contro. Ma l'*unità* del finito e dell'infinito *li toglie*; questo perché finito e infinito sono tali proprio solo nella loro separazione. Ma ciascuno è in lui stesso questa unità e questo togliere se stesso. La finitezza è solo in quanto uscire fuori oltre sé; dunque entro di lei è contenuta l'infinitezza, l'altro di se stessa. Parimenti, l'infinitezza è solo in quanto uscire fuori oltre il finito; essa non ha significato che come il rapporto negativo al finito, contiene dunque essenzialmente il suo altro e quindi è in sé l'altro di se stessa. Il finito non vien tolto dall'infinito come da ciò che è fuori di esso, bensì la sua infinitezza consiste nel togliere se stesso. – Inoltre, questo togliere non è l'esser-altro in generale, bensì il finito, secondo la sua *determinazione*, come ciò che deve essere *in sé, è negazione*, è esser-altro, è l'esserci come un non-essere. In quanto dunque ha in lui stesso l'esser-altro della sua determinazione è esso stesso l'esser-altro dell'esser-altro. – Così l'infinitezza non consiste nell'al di là vuoto, che è delimitato soltanto esteriormente e riceve una determinazione, bensì è parimenti in lei l'altro di sé, il

quale si richiama nella sua fuga e quindi come altro dell'esser-altro vuoto, come negazione della negazione, è ritorno a sé e rapporto a se stesso. Né il finito come tale né l'infinito come tale hanno perciò verità. Ciascuno è in se stesso l'opposto di sé e l'unità con il suo altro. La loro *determinatezza l'uno nei riguardi dell'altro* è dunque dileguata. È con ciò sopraggiunta l'*infinitezza vera*, in cui tanto la finitezza quanto la cattiva infinitezza sono tolte. Essa consiste nell'oltrepassare l'esser altro, come il *ritorno a se stesso*; è la negazione come *rapportantesi a se stessa*; l'esser-altro, nella misura in cui non è esser-altro *immediato*, bensì [il togliere] l'esser-altro, è l'*uguaglianza ristabilita con sé.*[1]

Qualcuno in aula: *Che differenza c'è tra la dialettica marxista e la dialettica hegeliana?*

L'idea classica del "rovesciamento della dialettica hegeliana" da parte di Marx è, a mio avviso, più interessante da concepire della semplice idea – la metafora della "rimessa sui suoi piedi" – del rovesciamento di un idealismo in materialismo. La posizione del Due in Hegel e in Marx è sicuramente molto differente e possiamo dire che in Hegel si ha in fin dei conti un ritorno all'Uno. Tuttavia, non bisogna sottostimare in Hegel il *lavoro* del Due. Il ritorno all'Uno è comunque molto particolare, poiché è l'uno di un nuovo nome e di un termine, cose che non coincidono affatto. C'è un certo mantenimento del Due in quest'Uno, anche se si ricompone nella produzione finale un nome che è in realtà discordante, ossia il nome dell'altro termine precedentemente svuotato.

Riprendo ora il commento del nostro testo:

Di fatto, in questo determinare-reciproco che va di qua e di là è tuttavia già contenuta la verità di questo infinito.

Avete qui il richiamo alla struttura di oscillazione, l'alternanza finito/infinito del cattivo infinito.

Infatti, come ricordato, in quanto semplicemente rapportato al finito l'infinito è esso stesso finito. L'unità del finito e dell'infinito non è dunque soltanto l'interno, bensì è essa stessa presente.

[1] G.W.F. Hegel, *Scienza della Logica. Libro primo. L'essere (1812)*, cit., pp. 113-114.

È qui che si comincia a riconvocare il termine iniziale, è qui che comincia l'operazione di retroazione esistenziale. Che significa "interno"? L'interno in Hegel è sempre ciò che si oppone a ciò che è dato: ciò che è puramente dato, puramente presente, si oppone a ciò che è non ancora esplicitato nella sua intimità dialettica. Hegel ci dice in queste linee che l'unità del finito e dell'infinito non è solamente il risultato dell'esplicitazione dialettica ma che essa è presente. Abbiamo in questa frase, che non sembra granché, l'intera operazione di riconvocazione della pura presenza come il supporto di ciò che sarà l'infinito vero.

L'infinito è soltanto come l'oltrepassare il finito; parimenti il finito è soltanto come ciò che è un limite e ciò oltre cui si deve essere andati. Perciò entro ognuno di essi stessi si trova la determinazione che, nell'opinione del progresso infinito o del dover-essere, è da ognuno soltanto esclusa e gli sta di contro.

Qui troviamo invece il movimento di interiorizzazione, il momento in cui, ruotando intorno alla sola parola "presente", si ridirà ciò che si era detto prima, come se avesse oramai uno statuto interamente differente. Apparentemente Hegel non fa che ripetere delle cose dette più volte. Ma questa ripetizione apparente è in realtà un'innovazione radicale, *poiché tutto ciò deve essere ormai pensato nella presenza.* Si ribadirà l'unità del finito e dell'infinito, non come l'interno di ciò che è presente, ma come ciò che è presente stesso, non come *ciò che è dato* bensì il *dato* stesso. È il momento in cui il dato appare dopo aver nascosto che era dato. Il qualcosa ci nascondeva la presenza come totalità della dialettica. Hegel ripete qui la dialettica, ma, nella misura in cui la ripete come attributo della presenza, in realtà la interrompe.

Ma l'unità del finito e dell'infinito li toglie; questo perché finito e infinito sono tali proprio solo nella loro separazione.

"Toglie" vuol dire effettivamente che l'unità del finito e dell'infinito li sorpassa, dunque sorpassa la loro oscillazione. Com'è possibile dato che l'oscillazione era in realtà la loro unità? Qui Hegel ci dice che l'unità è il superamento dell'oscillazione. Quanto detto può comprendersi poiché siamo nella presenza; non si tratta più dell'unità dell'esplicitazione dialettica ma di quella della retroazione esistenziale. E ciò che le in-separa è il fatto che abbiamo riconvocato la presenza iniziale e che il dato non è separato, né può esserlo.

Ma ciascuno è in lui stesso questa unità e questo togliere se stesso. La finitezza è solo in quanto uscire fuori oltre sé; dunque entro di lei è contenuta l'infinitezza, l'altro di se stessa. Parimenti, l'infinitezza è solo in quanto uscire fuori oltre il finito; essa non ha significato che come il rapporto negativo al finito, contiene dunque essenzialmente il suo altro e quindi è in sé l'altro di se stessa. Il finito non vien tolto dall'infinito come da ciò che è fuori di esso, bensì la sua infinitezza consiste nel togliere se stesso.

Questo passaggio è assai complicato perché sembra che si ri-separi ciò che abbiamo appena considerato come non più separabile. In realtà ci vengono descritti gli effetti della presenza su ciascuno dei concetti. Dobbiamo pensare in modo separato questa non-separazione. Per dirla altrimenti, occorre pensare separatamente, dal punto di vista del finito e dell'infinito, il fatto che non sono separati. Questa è una strategia che si ritrova costantemente in Hegel: quando dice che due concetti non sono più separati perché sono ripresi nella presenza, Hegel chiarisce quest'inseparazione dal punto di vista di ciascun concetto.

– Inoltre, questo togliere non è l'esser-altro in generale, bensì il finito, secondo la sua determinazione, come ciò che deve essere in sé, è negazione, è esser-altro, è l'esserci come un non-essere.

Vi ricordo che trovate in queste linee la definizione della cosa, determinata al tempo stesso secondo il suo essere e secondo il suo non essere. La presenza del qualcosa è la presenza congiunta del suo essere e del suo non essere.

In quanto dunque ha in lui stesso l'esser-altro della sua determinazione è esso stesso l'esser-altro dell'esser-altro.

Formula già menzionata. Siamo pervenuti al cuore dell'interiorità completa, abbiamo interamente fatto svanire il termine y. Noi siamo nell'Uno alla luce dell'orizzonte altro che rappresentava.

– Così l'infinitezza non consiste nell'al di là vuoto, che è delimitato soltanto esteriormente e riceve una determinazione, bensì è parimenti in lei l'altro di sé, il quale si richiama nella sua fuga e quindi come altro dell'esser-altro vuoto, come negazione della negazione, è ritorno a sé e rapporto a se stesso.

Abbiamo appena analizzato l'in-separazione dal punto di vista del finito. Il paragrafo che comincia affronta l'in-separazione dal versante dell'infinito. L'al di là vuoto era il supposto vuoto dell'oltrepassamento. Hegel ci dice che questa non è l'infinità, è la presenza attiva del vuoto. Ciò che avviene è che, una volta che avete interpretato l'infinito dal punto di vista della pura presenza del termine x, non ci sarà più motivo di dire che l'infinito è il vuoto; l'infinito sarà il gesto di x, la sua pura esistenza in quanto ritorno a sé dopo la sua fuoriuscita. Questo significa che l'essere dell'infinito è x stesso. L'infinito non è più l'oltrepassamento, è il momento in cui il termine x restituisce se stesso dopo la sua fuoriuscita. Quanto detto è assolutamente coerente con il fatto che siamo nella retroazione esistenziale. Nella spiegazione dialettica avremmo detto che l'infinito è l'oltrepassare, cioè la fuoriuscita di x in rapporto a sé, il superamento del suo termine. Qui l'infinito non è più la fuga, è al contrario il momento in cui x restituisce se stesso, restituisce la sua presenza pura, quella data originariamente e quella che si ripete. Qui infatti non è la ripetizione che conta, è la presenza.

Tutto ciò per dire che le due operazioni hegeliane possono talvolta suscitare l'impressione che si diano due sensi opposti agli stessi concetti. Abbiamo qui un buon esempio. Per utilizzare un immagine più eloquente: il concetto definitivo in Hegel è il concetto di virtualità. La virtualità è più profonda della realtà effettiva. Ciò che c'è di più profondo nella presenza di x è l'essere virtualmente infinito. Al contrario, l'effettività dell'infinità di x è il cattivo infinito, è la ripetizione. Perché x è infinito? Perché la sua presenza stessa è in potenza di ripetizione. Orbene, al contrario di Aristotele, per il quale ciò che è in potenza è inferiore a ciò che è in atto, Hegel comincia spiegando l'atto, che è la ripetizione, poi ripiega l'atto nella sua virtualità, e la sua virtualità sarà più vera della sua effettività. L'infinito vero è il virtualmente infinito del finito. La virtualità è l'essenza, l'effettività è secondaria.

Questo è molto paradossale. Si potrebbe immaginare, in un'altra logica, che l'oltrepassamento sia più realmente infinito della pura presenza di x, poiché questa pura presenza di x è il finito. Sta qui la profondità hegeliana: ciò che è intimamente infinito ha in sé la virtualità della ripetizione. L'infinito come presenza è la virtualità infinità del finito. La virtualità è da conquistare. Il pensiero non la pensa dall'inizio.

Per quanto mi riguarda penso che ciò sia assolutamente vero: la grandezza infinita del soggetto è discernibile *a posteriori* come la virtualità di se stesso, la sua grandezza infinita è la sua virtualità. Ma

la sua virtualità è ciò che pensiamo all'inizio? No, naturalmente no. Ciò di cui siamo capaci, cioè la nostra virtualità, è ciò che possiamo retroattivamente discernere come il principio di un'effettuazione, e in un certo senso sappiamo che una volta che abbiamo distinto questa virtualità essa eccederà ogni effettività. Hegel ha ragione ad affermare che la virtualità è ciò che giunge alla fine, ciò che conosciamo all'ultimo. La realtà ci istruisce su ciò che siamo capaci di fare. Non è la conoscenza di ciò che la realtà è capace di fare che ci insegna qualcosa su di essa. Hegel ci fornisce gli operatori di questo punto capitale secondo cui niente è più profondo e viene più tardi della conoscenza del virtuale.

La conoscenza più profonda, quella che riguarda l'infinito, è la conoscenza di ciò di cui gli individui sono capaci, non è per nulla quella che abbiamo all'inizio e dalla quale in seguito traiamo le conseguenze. Ciò che è difficile, ciò che è, per esempio politicamente, di una difficoltà estrema, è riuscire con un cammino dialettico laborioso, complesso, che comporta in effetti le operazioni di cui ci parla Hegel, a discernere la capacità. È tutto il contrario dell'idea secondo cui dobbiamo conoscere innanzitutto le capacità e poi, in funzione delle capacità, determinare l'azione. La capacità è in realtà l'ultimo segreto. Questo è ciò che ci dice Hegel ed ecco perché lo chiama l'infinito "vero". L'infinito vero è la virtualità del finito. L'effettività infinita del finito esiste anche ma è la ripetizione. In ultima analisi potrebbe esistere solo la ripetizione, vale a dire solo la nostra capacità di ripetere, ma essa non toglierà nulla al fatto che è completamente singolare la virtualità di questa ripetizione. È questo ciò che sarà chiamato l'infinito, come altra cosa dal vuoto, o come ritorno a sé, o ancora come rapporto a sé.

Né il finito come tale né l'infinito come tale hanno perciò verità. Ciascuno è in se stesso l'opposto di sé e l'unità con il suo altro. La loro determinatezza l'uno nei riguardi dell'altro è dunque dileguata.

Siamo effettivamente nella pura presenza interpretante, all'interno della quale non è necessario considerare il fatto che l'alternanza del finito e dell'infinito contenga una verità. Dunque ciascuno è presente come l'altro dal punto di vista dell'analisi secondo l'uno e secondo l'altro. L'ultima frase chiude in un certo senso l'interpretazione separata della presenza dal lato dell'uno e poi dal lato dell'altro.

È con ciò sopraggiunta l'infinitezza vera, in cui tanto la finitezza quanto la cattiva infinitezza sono tolte.

Dobbiamo capire che abbiamo a che fare qui con un puro colpo di forza. Perché l'infinità vera? Niente in precedenza legittima questo nome. Una cosa si è presentata, ma niente ci dice che essa sia l'infinità vera. Troviamo nella discontinuità discorsiva l'atto di nominazione in quanto tale e niente ci permette di eludere la constatazione che quest'atto di nominazione sia discontinuo; in tal caso quest'atto sarà l'interpretazione interruttrice. Sappiamo che la dialettica anteriore era quella del finito e dell'infinito, ma ora esibiamo l'"infinità vera", poiché avevamo già mostrato il cattivo infinito, peraltro con una nominazione arbitraria.

Essa consiste nell'oltrepassare l'esser altro, come il ritorno a se stesso; è la negazione come rapportantesi a se stessa; l'esser-altro, nella misura in cui non è esser-altro immediato, bensì [il togliere] l'esser-altro, è l'uguaglianza ristabilita con sé.

Questo passaggio potrebbe applicarsi univocamente al finito, la sua applicazione all'infinito non ha alcuna pertinenza particolare. Abbiamo la descrizione del risultato dell'insieme dell'operazione, la descrizione della dialettica della retroazione esistenziale in questo caso specifico. L'atto di nominazione resta discontinuo. Lo dimostra il fatto che Hegel abbandonerà rapidamente il termine "infinito vero" a favore dell'"essere per sé".

Perché questo nuovo nome del nuovo nome? Perché il primo non era sostenibile. Non nominava veramente quanto fosse accaduto in questa dialettica, vale a dire la sparizione dell'altro, del termine *y*. Come chiamare allora il fatto che l'altro è scomparso? Il vero nome della sparizione dell'altro è che in realtà questo non è più per l'altro, ma "per sé". Questo diventa il nuovo nome della procedura stessa. Non diremo "questo è y", ma l'abolizione, il vuoto di *y*. Dato che non esiste più l'altro ci troviamo nel regime dell'essere per sé. Alla fine "infinità vera" non era che un nome provvisorio, destinato a salvare l'infinito in un colpo di forza speculativo. Si trattava di un nome provvisorio, abbandonato e annullato a buon diritto per lasciare posto alla retroazione esistenziale, alla nominazione: allo sradicamento dell'esteriorità dell'altro. *La determinatezza dell'esserci in rapporto all'altro*

è scomparsa. Punto essenziale. Il rapporto di x con y è scomparso in questa interruzione interpretante e, sulla base di questa interruzione, forniremo il nuovo nome del nuovo nome, cioè "essere per sé", e si dimenticherà completamente la questione dell'infinito.

La dimenticheremo fino alla sua ricomparsa nella nuova spirale dell'infinità quantitativa ed è a questo aspetto che consacreremo i due prossimi seminari.[2] Vedremo riprodursi il formalismo dialettico che abbiamo esaminato, con altre singolari bizzarrie supplementari, come sempre quando in Hegel abbiamo a che fare con due sviluppi apparentemente paralleli. Il nostro problema consisterà nel sapere cosa avviene in questi due sviluppi – l'infinità qualitativa e l'infinità quantitativa –, la cui struttura intima è praticamente parallela.

[2] Per ragioni difficili da ricostruire, questi due seminari non hanno avuto luogo.

Ringraziamenti

Il presente testo è stato stabilito grazie alla trascrizione di Isabelle Vodoz a partire dalle cassette audio originali registrate con molta cura da Michelle Grangé. Gli schemi sono stati ricostruiti grazie alle annotazioni di Aimé Thiault.

Bibliografia

ARISTOTELE, *Physique*, traduction de A. Stevens, Vrin, Paris 2012; tr. it. di R. Radice, *Fisica*, Bompiani, Milano 2011.

D'HONDT, J., *Hegel secret: recherche sur les sources cachées de la pensée de Hegel,* PUF, Paris 1968; tr. it. di. Tota e M. Duichin, *Hegel segreto: ricerca sulle fonti segrete de pensiero hegeliano*, Guerini e Associati, Milano 1989.

HEGEL, G.F.W., *Science de la logique*, vol. 1, traduction de P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Éditions Auber-Montaigne, Paris 1972; tr. it. di P. Giuspoli, G. Castegnaro e P. Livieri, *Scienza della logica. Libro primo. L'essere (1812)*, in *Quaderni di Verifiche*, diretta da F. Chiereghin, Trento 2009.

LEBRUN, G., *La patience du concept*, Gallimard, Paris 1972.

LYOTARD, J.-F., *Le Différend*, Minuit, Paris 2001; tr. it. di A. Serra, *Il dissidio*, Feltrinelli, Milano 1985.

MILNER, J.-C., *Les noms indistincts*, Gallimard, Paris 1983; tr. it. di B. Chitussi, *I nomi indistinti*, Quodlibet, Macerata 2003.

PASCAL, B., *Pensées*, édition de M. Le Guern, Gallimard, Paris 1977; tr. it. di A. Bausola e R. Tapella, *Pensieri*, Bompiani, Milano 2016.

SPINOZA, B., *L'Éthique*, traduction de R. Caillois, Gallimard, Paris 1964; tr. it. di G. Durante, *Etica*, Bompiani, Milano 2015.

Il Seminario

Ordine cronologico

1983-1984	*L'Un. Descartes, Platon, Kant*
1984-1985	*L'Infini. Aristote, Spinoza, Hegel*
1985, 4° trim.	*L'être 1. Figure ontologique: Parménide*
1986, 1° trim.	*L'être 2. Figure théologique: Malebranche*
1986-1987	*L'être 3. Figure du retrait: Heidegger*
1987-1988	*Vérité et Sujet*
1988-1989	*Beckett et Mallarmé*
1989-1990	*Platon: La République*
1990-1991	*Théorie du Mal, théorie de l'amour*
1991-1992	*L'essence de la politique*
1992-1993	*L'antiphilosophie 1. Nietzsche*
1993-1994	*L'antiphilosophie 2. Wittgenstein*
1994-1995	*L'antiphilosophie 3. Lacam*
1995-1996	*L'antiphilosophie 4. Saint Paul*
1996-1998	*Théorie axiomatique du Sujet*
1998-2001	*Le XXe siècle*
2001-2004	*Images du temps présent: qu'est-ce que vivre?*
2004-2007	*S'orienter dans la pensée, s'orienter dans l'existence*
2007-2010	*Pour aujourd'hui: Platon!*
2010-2012	*Que signifie "changer le monde"?*
2012-2015	*L'immanence des vérités*

Indice dei nomi

Indice